Абрам Моисеевич Деборин (1881–1961, наст. фам. Иоффе), академик АН СССР, в 1924—1931 директор Института философии АН СССР.
С первого курса Ширвиндт обучался у Деборина, хотя обычно с первокурсниками работала Л.И. Аксельрод

Любовь Исааковна Аксельрод
(1868–1941).
Доктор философии, литературовед

Сборник «Основные течения современной психологии» вышел в 1930 г. под редакцией Б.А. Фингерта и М.Л. Ширвиндта. Авторами являлись, кроме редакторов, Л.С. Выготский (статья о гештальтпсихологии и эйдетизме), С.Г. Геллерштейн (о психотехнике). Общая позиция авторов была заявлена в предисловии: «Марксистской психологии, в подлинном смысле этого слова, пока еще нет, и ни одно из существующих в СССР направлений не имеет права присваивать себе подобное наименование».

Первой публикацией М.Л. Ширвиндта стала рецензия на учебник исторического материализма, написанный В.Н. Сарабьяновым.

Михаил Лазаревич Ширвиндт (1893–1936)

Максим Лазаревич Ширвиндт родился в 1893 г. в г. Лиде Виленской губернии в семье врача. В 1924 г. окончил философское отделение Института красной профессуры и в течение года стажировался в Лондоне и Берлине. Преподавал философию в вузах Ленинграда. Соавтор (вместе с Б.А. Фингертом) учебника по философии, выдержавшего шесть изданий. С 1927 г. заведовал секцией современной зарубежной философии Ленинградского Института философии. Отличался широким спектром научных интересов: история новоевропейской и современной философии (Спиноза, Шеллинг, американский неореализм), философия психологии (бихевиоризм и фрейдизм), философия естествознания (проблемы астрофизики и теории относительности). Одним из первых в стране дал взвешенную философскую оценку психоанализу. В 1931 г. был уволен из Института и подвергнут преследованиям за принадлежность к философской школе А.М. Деборина. В 1935 г. исключён из партии и отправлен в ссылку в Туруханск. В 1936 г. вывезен из ссылки в Ленинград, вновь судим Военной коллегией под председательством Ульриха и в тот же день расстрелян.
Имя талантливого философа было предано забвению. С большим трудом удалось разыскать биографические сведения о нем и найти его фото.

Сергей Корсаков

См. стр. 127

Институт Красной профессуры. Сидят слева направо: пятым Ш. Варьяш, шестым А. Деборин, вторым справа Н. Карев. Задний ряд. Крайний справа – Михаил Ширвиндт

Подписной индекс журнала «Философские науки» в Объединенном каталоге «Пресса России» – 45490

ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ 10/2015

10`2015

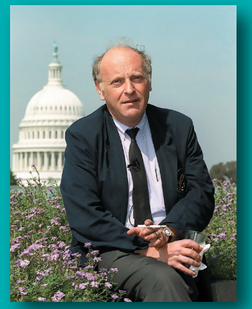
ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

ФН

- *ЗАВЕРШЕНИЕ ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТИ*
- *АНТРОПЛАГЕННЫЕ ПРОЦЕССЫ*
- *БИФУРКАЦИЯ ЭВОЛЮЦИИ*
- *ПОЛУТОРНОЕ ПОКОЛЕНИЕ*
- *СТРОЕВОЕ МЫШЛЕНИЕ*
- *ТРАНСФОРМАЦИЯ МИРОВОЗЗРЕНИЯ*
- *АУТОПОЭЗИС ЧЕЛОВЕКА*

МОСКВА
ГУМАНИТАРИЙ

НЕ В ТОМ СУТЬ ЖИЗНИ, ЧТО В НЕЙ ЕСТЬ, НО В ВЕРЕ В ТО, ЧТО В НЕЙ ДОЛЖНО БЫТЬ



Иосиф Александрович БРОДСКИЙ
Joseph (Iosif Alexadrovich) Brodsky
24 мая 1940 г., Ленинград – 28 января 1996 г., Нью-Йорк

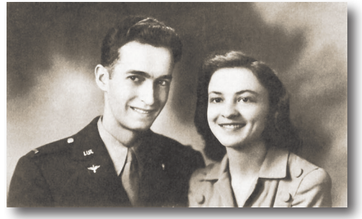
Русский и американский поэт, эссеист, драматург, переводчик, лауреат Нобелевской премии по литературе 1987 г., поэт-лауреат США в 1991–1992 гг. Стихи писал преимущественно на русском языке, эссеистику – на английском.

Джордж Л. КЛЯЙН (1921–2014)

Американский философ, ведущий специалист по русской философии, критик, переводчик, автор более 300 публикаций. Многие из них переведены на русский, французский, немецкий, японский, корейский, польский, португальский, сербско-хорватский и испанский языки.
В литературных кругах Кляйн известен как блестящий переводчик стихов Бродского. Первый английский сборник Бродского «Selected Poems» состоит исключительно из его переводов.

Слева направо: Николай Бирюков, Джордж Кляйн, Леонид Столович на Всемирном философском конгрессе в Бостоне, США. 1998 г.

Слева направо: Дж. Кляйн, Лариса Ратникова (преподаватель русского языка и литературы, а также костюмер в одном из филадельфийских театров), Андрей Ефремов (ее муж, художник, иконописец), Игорь Михалевич-Каплан (поэт, писатель, гл. редактор журнала «Побережье»)



Джордж и Вирджиния Кляйн. Вместе они прожили более 70-ти лет

См. стр. 150

IN MEMORY OF THE PHILOSOPHER, SLAVIST, TRANSLATOR

Русская философия как специальная область исследований в США возникла в значительной степени благодаря усилиям Кляйна и под влиянием его первых публикаций. А свою первую книгу «Спиноза в советской философии» Дж. Кляйн написал в 1952 г. Благодаря Кляйну на английском языке стали доступными многие фундаментальные работы, в том числе трехтомная антология «Русская философия» (1965) и «История русской философии» В. Зеньковского (1953). В процессе перевода последней Зеньковский вносил коррекции и предложения. В итоге перевод Кляйна можно рассматривать как авторизованную версию данного текста.
Кляйн – автор большого количества статей о русских философах в различных энциклопедиях.

Научную биографию Дж. Кляйна см. подробнее:
Русская философия. Энциклопедия / под общ. ред. М.А. Маслина.
Сост. П.П. Апрышко, А.П. Поляков. – М., 2014.

БАБОЧКА
(отрывок)

Сказать, что ты мертва?
Но ты жила лишь сутки.
Как много грусти в шутке
Творца! едва
могу произнести
«жила»...
Should I say that you're dead?
You touched so brief a fragment
of time. There's much that's sad in
the joke God played.
I scarcely comprehend
the words "you've lived"

Затем, что дни для нас –
ничто. Всего лишь
ничто. Их не приколешь,
и пищей глаз
не сделаешь: они
на фоне белом,
не обладая телом
незримы.
It's clear that days for us
are nothings, zeros.
They can't be pinned down near us
to feed our eyes.
Whenever days stand stark
against white borders,
since they possess no bodies
they leave no mark.

Сказать, что вовсе нет
тебя? Но что же
в руке моей так схоже
с тобой? и цвет –
не плод небытия.
По чьей подсказке
и так кладутся краски?
Should I say that, somehow,
you lack all being?
What, then, are my hands feeling
that's so like you?
Such colors can't be drawn
from nonexistence.
Tell me, at whose insistence
were yours laid on?

Так делает перо,
скользя по глади
расчерченной тетради,
не зная про
судьбу своей строки,
где мудрость, ересь
смешались, но доверясь
толчкам руки,
в чьих пальцах бьется речь
вполне немая,
не пыль с цветка снимая,
но тяжесть с плеч.
So, too, the sliding pen
which inks a surface
has no sense of the purpose
of any line
or that the whole will end
as an amalgam
of heresy and wisdom;
it therefore trusts the hand
whose silent speech incites
fingers to throbbing –
whose spasm reaps no pollen,
but eases hearts.

Ты лучше, чем Ничто.
Верней: ты ближе
и зримее. Внутри же
на все сто
ты родственна ему.
В твоем полете
оно достигло плоти;
и потому
ты в сутолке дневной
достойна взгляда
как легкая преграда
меж ним и мной.
You're better than No-thing.
That is, you're nearer,
more reachable, and clearer.
Yet you're akin
to nothingness –
like it, you're wholly empty.
And if, in your life's venture,
No-thing takes flesh,
that flesh will die.
Yet while you live you offer
a frail and shifting buffer,
dividing it from me.

Иосиф Бродский
Пер. Дж. Кляйна
1972
** Датировано 1973 в PS.*

В НАШИ ДНИ ПОДТВЕРЖДАЕТСЯ ВЕРНОСТЬ ТЕЗИСА С.Н. БУЛГАКОВА О ТОМ, ЧТО ХОЗЯЙСТВО ЕСТЬ ТВОРЧЕСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ РАЗУМНЫХ СУЩЕСТВ, ОСУЩЕСТВЛЯЮЩИХ В НЕМ СВОИ ИНДИВИДУАЛЬНЫЕ НАЧАЛА

Сегодня экономическая эффективность включает новый показатель – качество социально-культурной жизни человека. Исходный экономический критерий (норма накопления) уже не влияет в прежней степени на темпы экономического развития, производительность труда, суммарный национальный доход, объем производимой продукции, поскольку увеличение финансового капитала не является единственным источником его роста.

Ирина Сиземская

Сегодня диалог предполагает широкие возможности, меняющие сознание миллионов представителей различных локальных культур.

Ася Воропаева

Труд в России остро нуждается сегодня в новых социальных и экономических проектах, политических механизмах, императивом для которых стало бы не столько получение прибыли, сколько задача сделать российское общество более честным и более справедливым. Только при этом условии обретения справедливости как новой «большой цели» для российского общества (новой национальной идеи), русский человек будет готов жить со смыслом в душе и полноценно трудиться.

Григорий Канарш

Персональная модернизации является ключевым фактором экономического развития России, поскольку представляет собой механизм формирования главного субъекта модернизационных процессов – человека, ориентированного на саморазвитие и творчество.

Валентина Веряскина

Теперь человек живет не только в циклическом пространстве-времени окружающего макромира, а в контексте микро- и мегамира Вселенной, в пространстве и времени бытия самой материи.

Юрий Олейников

...просматривается внешне гибкий, а на деле достаточно жесткий диктат стоимости услуг у отдельных теневых посредников, монопольно контролирующих приток мононациональных групп трудовых мигрантов – этнических соотечественников. Утверждения о якобы особой лояльности таких посредников к своим соотечественникам далеки от реальности...

Анатолий Дмитриев

См. стр. 7

Хозяйство есть творческая деятельность человека над природой;
обладая силами природы,
он творит из них, что хочет.
Он создает как бы свой новый мир,
новые блага, новые знания,
новые чувства, новую красоту, –
он творит культуру.

Мы живем под впечатлением нарастающей мощи хозяйства, открывающей безбрежные перспективы для «творчества культуры». И для того, чтоб с философской сознательностью отнестись к этому, несомненно, грандиозному и величественному факту, который загадкой Сфинкса стоит пред современным Эдипом, не то как зловещее знамение, не то как пророческое предзнаменование, нам надо прежде всего ответить себе: что же представляет собой это человеческое «творчество» культуры и хозяйства, как и какой силой творит здесь человек? Есть ли это начало совершеннолетия человечества, вступление его в свои права над природой, им некогда утерянные?

С.Н. Булгаков

МИНИСТЕРСТВО
ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

АКАДЕМИЯ
ГУМАНИТАРНЫХ
ИССЛЕДОВАНИЙ

ФН

ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

10/2015

Научный образовательный просветительский журнал
Издается с 1958 года. Выходит ежемесячно

Журнал включен в «**Реферативный журнал**» и в **базы данных ВИНИТИ РАН**, в библиографические базы данных научных публикаций: **РИНЦ**, **Scopus**, **Web of Science (ISI)**.
Сведения о журнале ежегодно публикуются в международной справочной системе по периодическим и продолжающимся изданиям **«Ulrich's Periodicals Directory»**.

Москва
Гуманитарий

Международный редакционный совет:

Бараш Дж.Э., д.филос., проф. Ун-та Пикардии им. Ж. Верна (Франция); **Брес И.**, проф., гл. ред. «Revue philosophique de la France et de l'étranger» (Франция); **Далльмайр Ф.Р.,** д.филос., проф. Ун-та Нотр-Дам (США); **Денн М.**, д.филос., проф., координатор отношений и международных проектов с Россией и странами Восточной Европы Ун-та Бордо им. Монтеня (Франция); **Кастийо М.**, д.филос., проф. Ун-та Париж-Кретей (Франция); **Попович М.В.**, д.филос.н., проф., директор ИФ НАН Украины; **Тиханов Г.**, д.филос., зав. кафедрой сравнительного литературоведения Лондонского ун-та Королевы Марии (Великобритания); **Штольценберг Ю.**, д.филос., проф. Ун-та Галле-Виттенберга им. М. Лютера (Германия); **Эпштейн М.**, проф. Ун-та Эмори (США), директор Центра обновления гуманитарных наук Даремского ун-та (Великобритания).

Редакционная коллегия:

Автономова Н.С., д.филос.н., гл.н.с. ИФ РАН; **Алексеев П.В.**, д.филос.н., проф. МГУ им. М.В. Ломоносова; **Апресян Р.Г.**, д.филос.н., зав. сектором ИФ РАН; **Аршинов В.И.**, д.филос.н., гл.н.с. ИФ РАН; **Блауберг И.И.**, д.филос.н., в.н.с. ИФ РАН; **Вдовина И.С.**, д.филос.н., гл.н.с. ИФ РАН; **Водолазов Г.Г.**, ак. АПН, вице-президент АПН, проф. МГИМО (У); **Губин В.Д.**, д.филос.н., декан филос. фак-та РГГУ; **Гусейнов А.А.**, ак. РАН, директор ИФ РАН; **Давыдов А.П.**, д. культурологии, гл.н.с. ИС РАН; **Доброхотов А.Л.**, д.филос.н., проф. НИУ – ВШЭ; **Журавлев А.Л.**, чл.-кор. РАН, директор ИП РАН; **Комиссарова Л.Б.**, к.филос.н.; **Миронов В.В.**, чл.-кор. РАН, декан филос. фак-та МГУ им. М.В. Ломоносова; **Михайлов И.А.**, к.филос.н., с.н.с. ИФ РАН; **Мотрошилова Н.В.**, д.филос.н., проф., гл.н.с. ИФ РАН; **Павлов А.Т.**, д.филос.н., проф. МГУ им. М.В. Ломоносова; **Пантин В.И.**, ак. АПН, зав. отделом ИМЭМО РАН; **Пивоваров Ю.С.**, ак. РАН, директор ИНИОН РАН; **Порус В.Н.**, д.филос.н., зав.кафедрой НИУ – ВШЭ; **Пружинина А.А.**, к.филос.н.; **Розин В.М.**, д.филос.н., в.н.с. ИФ РАН; **Рябов В.В.**, чл.-кор. РАО, президент МГПУ; **Северикова Н.М.**, к.филос.н., заслуж.н.с. филос. фак-та МГУ им. М.В. Ломоносова; **Сиземская И.Н.**, д.филос.н., гл.н.с. ИФ РАН; **Смолин О.Н.**, чл.-корр. РАО, 1-й зам.пред. комитета ГД ФС РФ по образованию; **Степанянц М.Т.**, д.филос.н., гл.н.с., зав. кафедрой ЮНЕСКО ИФ РАН; **Степин В.С.**, ак. РАН, президент РФО; **Толстых В.И.**, д.филос.н., гл.н.с. ИФ РАН; **Тульчинский Г.Л.**, д.филос.н., проф. НИУ – ВШЭ (СПб); **Турбовской Я.С.**, д.пед.н., зав. лабораторией философии образования ИТИП РАО; **Федотова В.Г.**, ак. РАЕН, гл.н.с. ИФ РАН, д.филос.н.; **Фельдштейн Д.И.**, ак. РАО, вице-президент РАО; **Шевченко В.Н.**, д.филос.н., гл.н.с. ИФ РАН.

Редакция:

Редактор отдела культурологии и религиоведения Дуркин Р.А.

Редактор международного отдела Чикин А.А.

Литературный редактор Феоктистова Т.А.

Научный редактор Липский Е.Б.

Ответственный редактор Комиссарова Л.Б.

Ответственный секретарь Пружинина А.А.

Верстка: Мозоль Д.И., Топилина В.М.

E-mail: academyRH@list.ru http://www.phisci.ru

Шеф-редактор Мариносян Х.Э.

ISSN 0235-1188

© Философские науки, 2015

© Академия гуманитарных исследований, 2015

© Издательский дом «Гуманитарий», 2015

THE MINISTRY OF
EDUCATION AND SCIENCE OF
THE RUSSIAN FEDERATION

ACADEMY FOR
RESEARCH INTO
THE HUMANITIES

RJPS

RUSSIAN JOURNAL OF PHILOSOPHICAL SCIENCES

10/2015

Scientific and Educational Journal
Published since the Year 1958. Issued Monthly

The journal is listed in the ***Abstracts Journal*** and **databases of the VINITI** (All-Russian Institute for Scientific and Technical Information of the Russian Academy of Sciences), in the bibliographic databases: **Russian Science Citation Index**, **Scopus, Web of Science (ISI)**. The information about the journal is published annually in the international information system on serial publications ***Ulrich's Periodicals Directory***.

Moscow
Humanist Publishing House

International Editorial Council:

Barash J.A., Dr., Prof., Jules Verne University of Picardy (France); **Brès Y.**, Dr., Prof. em., Paris Diderot University – Paris 7, Editor-in-Chief of the *Revue philosophique de la France et de l'étranger* (France); **Castillo M.**, Dr., Prof., Paris-Est Créteil University (France); **Dallmayr F.R.**, PhD, Packey J. Dee Professor at the University of Notre Dame; **Dennes M.**, Dr., Prof., coordinator of relations and international projects with Russia and other Eastern European countries, Montaigne Bordeaux 3 University (France); **Epstein M.**, PhD, S.C. Dobbs Prof. at Emory University (USA), Director of the Centre for Humanities Innovation at Durham University (UK); **Popovych M.V.**, D.Sc., Prof., Director of the Skovoroda Institute of Philosophy at the National Academy of Sciences of Ukraine; **Stolzenberg J.**, Dr., Prof. em., Martin Luther University of Halle-Wittenberg (Germany); **Tihanov G.**, PhD, George Steiner Professor of Comparative Literature at Queen Mary University of London (UK).

Editorial Board:

Alexeev P.V., D.Sc., Prof., Lomonosov Moscow State University (MSU); **Apressyan R.G.**, D.Sc., Head of the Department, Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences (IPhRAS); **Arshinov V.I.**, D.Sc., Prin.Res.Fell., IPhRAS; **Avtonomova N.S.**, D.Sc., Prin.Res. Fell., IPhRAS; **Blauberg I.I.**, D.Sc., Lead.Res.Fell., IPhRAS; **Davydov A.P.**, D.Sc., Prin.Res. Fell., Institute of Sociology of the RAS; **Dobrohotov A.L.**, D.Sc., Prof., National Research University Higher School of Economics (NRU HSE); **Fedotova V.G.**, RANS Full Memb., Prin.Res.Fell, IPhRAS, PhD; **Feldshtein D.I.**, RAE Full Memb., Vice President of the Russian Academy of Education (RAE); **Gubin V.D.**, D.Sc., Dean of the Faculty of Philosophy at the Russian State University for the Humanities; **Guseynov A.A.**, RAS Full Memb., Director of the Institute of Philosophy of the RAS; **Komissarova L.B.**, PhD; **Mikhaylov I.A.**, PhD, Sen.Res.Fell., IPhRAS; **Mironov V.V.**, D.Sc., Dean of the Faculty of Philosophy at the MSU; **Motroshilova N.V.**, D.Sc., Prof., Prin.Res.Fell., IPhRAS; **Pantin V.I.**, Academy of Political Sciences (Russia) Full Memb., Head of the Department at the Institute of World Economy and International Relations of the RAS; **Pavlov A.T.**, D.Sc., Prof., MSU; **Pivovarov Yu.S.**, RAS Full Memb., Director of the Institute of Scientific Information for Social Sciences of the RAS; **Porus V.N.**, D.Sc., Head of the Department at the NRU HIE; **Pruzhinina A.A.**, PhD; **Rozin V.M.**, D.Sc., Lead.Res.Fell., IPhRAS; **Ryabov V.V.**, RAE Corr. Memb., President of the Moscow City Teacher Training University; **Severikova N.M.**, PhD, Honour. Res.Fell., Faculty of Philosophy, MSU; **Shevchenko V.N.**, D.Sc., Lead.Res.Fell., IPhRAS; **Sizemskaya I.N.**, D.Sc., Prin.Res.Fell., IPhRAS; **Smolin O.N.**, RAE Corr. Memb., Fisrt Deputy Chairman of the Russian State Duma Committee for Education; **Stepanyants M.T.**, D.Sc., Prin.Res.Fell., UNESCO Chairholder at the IPhRAS; **Stepin V.S.**, RAS Full Memb., President of the Russian Philosophical Society; **Tolstykh V.I.**, D.Sc., Prin.Res.Fell., IPhRAS; **Tulchinsky G.L.**, D.Sc., Prof., NRU HSE (St. Petersburg); **Turbovskoy Ya.S.**, D.Sc., Head of the Laboratory for the Philosophy of Education at the Institute for the Theory and History of Pedagogy of the RAE; **VdovinaI.S.**, D.Sc., Prin.Res.Fell., IPhRAS; **Vodolazov G.G.**, APS Full Memb., Vice President of the Academy of Political Sciences (APS), Prof., Moscow State Institute of International Relations; **Zhuravlev A.L.**, RAS Corr. Memb., Director of the Institute of Psychology of the RAS.

Editorial Staff:

Cultural and Religious Studies Department's Editor Durkin R.A.
International Department's Editor Chikin A.A.
Literary Editor Feoktistova T.A.
Science Editor Lipsky E.B.
Responsible Editor Komissarova L.B.
Executive Secretary Pruzhinina A.A.

Page Layout: Mozol D.I., Topilina V.M.

E-mail: academyRH@list.ru http://www.phisci.ru

Editor-in-Chief Marinosyan Kh.E.

ISSN 0235-1188

© Russian Journal of Philosophical Sciences, 2015
© Academy for Research into the Humanities, 2015
© Humanist Publishing House, 2015

ОГЛАВЛЕНИЕ

ФИЛОСОФИЯ ЭКОНОМИКИ

Современная модернизация и проблемы труда ■

И.Н. СИЗЕМСКАЯ Творческий потенциал человека – основа модернизации современной экономики 7

Г.Ю. КАНАРШ Труд и экономическая культура в контексте российской модернизации 9

В.П. ВЕРЯСКИНА Влияние персональной модернизации на эффективность экономического развития России 23

А.В. ДМИТРИЕВ Конфликтогенность внешней трудовой миграции (федеральные и региональные аспекты) 36

А.В. ВОРОПАЕВА Культурологические показатели конфликтогенности миграции 43

Ю.В. ОЛЕЙНИКОВ Становление новой мировоззренческой парадигмы 53

ФИЛОСОФИЯ И КУЛЬТУРА В КОНТЕКСТЕ ВРЕМЕНИ

Философская мысль: рецепция и интерпретация ■

Д.Э. ГАСПАРЯН Проблема «Я» и «Другого» в философском и психологическом ракурсах: от Гегеля к Лакану 61

Н.В. ШЕЛКОВАЯ (Украина) Ф. Ницше о пути возвращения к себе 78

Когнитивное пространство ■

Л.В. БАЕВА (Астрахань) Виртуальная коммуникация: особенности и этические принципы 94

Д.А. ШАМИС Моральное чувство как феномен гносеологии 111

Неизвестное прошлое ■

С.Н. КОРСАКОВ Судьба философа: Максим Лазаревич Ширвиндт (1893–1936). Часть I 127

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Приглашение к размышлению ■

П.С. КУСЛИЙ Русская философия в современном социокультурном контексте: взгляд из-за океана

А. Деблазио. Конец русской философии. Традиция и переход в начале XXI в. – Нью-Йорк, 2014 (DeBlasio Alyssa. The End of Russian Philosophy. Tradition and Transition at the Turn of the 21st Century. New York: Palgrave MacMillan, 2014) 140

Memoria ■

М. СЕРГЕЕВ (США) Джордж Кляйн – человек-легенда

Памяти философа, слависта, переводчика 150

* * * * *

■

Наши авторы 158

■

About the authors 159

■

Contents 160

С условиями публикации материалов в журнале
и порядком рецензирования статей можно ознакомиться на сайте:
http://www.phisci.ru/publish-terms

Журнал зарегистрирован в Министерстве РФ по делам печати,
телерадиовещания и средств массовых коммуникаций.
Свидетельство о регистрации ПН № 15513 от 20 мая 2003 г.

Подписано в печать 10.09.2015 г. Формат 60x90/16. Печать цифровая.
Бумага офсетная № 1. Печ. л. 10,0. Тираж 1000 экз. Заказ
Отпечатано в типографии Издательского дома «Гуманитарий».
E-mail: humanist@academyrh.info

ФИЛОСОФИЯ ЭКОНОМИКИ

Современная модернизация и проблемы труда

ТВОРЧЕСКИЙ ПОТЕНЦИАЛ ЧЕЛОВЕКА – ОСНОВА МОДЕРНИЗАЦИИ СОВРЕМЕННОЙ ЭКОНОМИКИ

Современная сфера экономики представляет собой реальность, связанную в гораздо большей степени с различными проявлениями человеческой активности, нежели с непосредственным производством средств физического существования. При этом, если последнее характеризуется преимущественно рыночными показателями (прибыль, себестоимость, окупаемость и т.п.), то экономическая деятельность как целое, как способ хозяйствования, включает разнообразные показатели духовно-нравственного порядка. Переплетение, взаимодополняемость этих различных измерений человеческого бытия – сущностная черта сегодняшней матрицы экономической деятельности. И это объяснимо: развитие экономики в наши дни напрямую связано с использованием новых технологий, в том числе нанотехнологий, с достижениями современной науки, профессионализмом и творческим потенциалом работника, иными словами, с человеческим капиталом, составляющие которого не вписываются в традиционные схемы «бухгалтерского» учета. Сегодня экономическая эффективность включает новый показатель – качество социально-культурной жизни человека. Исходный экономический критерий (норма накопления) уже не влияет в прежней степени на темпы экономического развития, производительность труда, суммарный национальный доход, объем производимой продукции, поскольку увеличение финансового капитала не является единственным источником его роста. В наши дни подтверждается верность тезиса С.Н. Булгакова о том, что хозяйство (в нынешней терминологии – экономика) есть творческая деятельность разумных существ, осуществляющих в нем свои индивидуальные начала. Это по-новому ставит вопрос о принципах организации трудовой деятельности: в каких формах использовать творческий потенциал работника, его культурные ориентации, нравственные нормы, в том числе ценностное отношение к труду

в ходе модернизационных процессов, т.е. как реализовать модернизацию. Современные технологии открыли неизвестные ранее возможности влиять на окружающий мир, инициируя процессы, способные привести к изменению вектора эволюции планетарного социоприродного целого. А это во много раз повышает ответственность человека за его хозяйственную деятельность на всех уровнях. Глобализационные процессы обострили проблему использования труда мигрантов, требуя наполнения государственной политики в этой сфере социально-культурным содержанием.

Новая экономическая ситуация актуализирует выработку адекватной ей картины мира, включающей весь спектр ценностных представлений о приоритетах человеческого бытия. Использование культурных оснований хозяйственной деятельности, в том числе в сфере трудовой активности населения, становится одним из главных трендов развития экономики. Для страны эта проблема обрела особый аспект – активизировать ресурсы развития внутри собственной культуры. Актуально востребованной становится диктуемая ускоряющейся модернизацией выработка новой мировоззренческой парадигмы хозяйствования, отвечающей достигнутым производственным технологиям, рациональной организации труда и социально-культурному вектору, предполагающему использование ее результатов для существенного вклада в развитие страны и во благо всего человечества.

Предлагаемые ниже редакцией журнала статьи приглашают к обсуждению всех этих вопросов.

И.Н. СИЗЕМСКАЯ,
руководитель проекта

ТРУД И ЭКОНОМИЧЕСКАЯ КУЛЬТУРА В КОНТЕКСТЕ РОССИЙСКОЙ МОДЕРНИЗАЦИИ

Г.Ю. КАНАРШ

Исследование роли культурных установок в процессах социального развития – один из главных трендов современной эпохи. В их числе – отношение к труду. В настоящей статье будет предпринята попытка выявить взаимосвязь между отношением к труду и особенностями развития российской экономики. Ключевой вопрос, который возникает в этой связи – ценностно-мировоззренческие предпосылки модернизации, в рамках которых видится и оценивается настоящее, прошлое и будущее России.

Постановка проблемы

Труд и отношение к труду – важнейший параметр экономики и ключевой фактор социально-экономического развития. Характер такого отношения весьма различен в разных странах и регионах мира. Наиболее процветающие регионы (Западная Европа и Северная Америка) традиционно отличаются и наиболее развитой культурой труда. Динамично развивающиеся сегодня общества Восточной и Юго-Восточной Азии также характеризуются высокой культурой трудовой деятельности. Другие страны и регионы мира, включая Россию, не демонстрируют высокого уровня трудовой мотивации (за исключением некоторых периодов российской истории).

Российские экономисты обращаются к указанной проблеме, пытаясь ответить на вопрос, в чем причина подобного отставания, и как можно увеличить производительность труда в России. Например, в работе В.С. Филиппова делаются важные выводы о том, что чрезвычайно низкая производительность труда в СССР, а затем в России (отставание в десятки раз от развитых стран Запада) обусловлены не столько наличием устаревших средств производства или недостатком современных методик эффективной организации труда, сколько *качественными характеристиками самих работающих*. «В России низкая производительность труда наблюдается не только в обрабатывающей промышленности, в которой это можно объяснить устаревшими средствами производства, но и в сфере услуг, где доля труда выше. Качество рабочей силы зависит как от профессиональных (образовательных) качеств, так и от личностных, определяемых генетическими особенностя-

ми и воспитанием»[1]. Выход из данного положения, в соответствии с культур-центристской парадигмой, видится в том, чтобы при помощи разного рода мероприятий менять сложившееся отношение населения к труду. «Задача формирования рационального мышления и воспитания духа трудовой этики среди населения является важнейшей задачей для России... Возможно принятие своего рода национальной программы по формированию у населения положительного отношения к труду»[2].

В значительной мере соглашаясь с автором данной работы в том, что касается характеристик труда в России, поставим под сомнение тезис о том, что воспитание населения в духе трудовой этики и пропаганда соответствующих ценностей существенным образом может улучшить отношение к труду. Упования на культурные изменения в данном случае не менее утопичны, чем надежды на эффективность универсальных методов менеджмента, которые, как показывает тот же В.С. Филиппов, практически не дают результата в российских условиях[3]. Наша точка зрения состоит в том, чтобы, отчасти примирившись с фактом отставания в социально-экономической сфере, понимая его причины, попытаться найти определенные ресурсы развития внутри собственной культуры. Полагаем, что такого рода ресурсы (психологические и ценностные) есть у России, проблема лишь в их недостаточной актуализации.

Догоняющая модернизация или поиск собственных ресурсов развития?

Полагаем, что вопрос о поиске национальных ресурсов развития должен решаться в контексте рассмотрения более общего мировоззренческого вопроса о *характере российской модернизации*, который в имплицитном виде возникает в работе цитированного выше автора. Это – фундаментальный вопрос о том, в каком направлении следует развиваться, тесно связанный с вопросом об общей оценке исторического пути, пройденного Россией. Здесь до сих пор господствует представление о догоняющем характере модернизации России, о безальтернативности движения по пути западной цивилизации, и в целом – о неспособности страны, в силу причин природного, исторического, социокультурного характера, к серьезным историческим изменениям.

Приведем два примера подобного восприятия траектории исторического развития России. Один пример из работы экономистов

и социологов, другой – из сравнительного исследования по социальной истории России и США. Так, авторы главы по российской экономической ментальности коллективной монографии под ред. Р.И. Нуреева (2003) называют целый ряд причин социально-экономического отставания России, среди которых выделяются: 1) мобилизационно-коммунальная производственная среда; 2) православная этика; 3) догоняющая модернизация; 4) советский «эксперимент». По логике авторов: Россия, обладая изначально крайне неблагоприятной для экономического развития территорией (холодный климат, зона рискованного земледелия) выработала соответствующие формы социально-экономической организации в виде общинного владения землей, мощного централизованного государства и раздаточной экономики (термин исследователя О.Э. Бессоновой), которые и становились тормозом для развития экономики и свободного предпринимательства. Попытки преодоления отсталости, начиная с реформ Петра Великого, приводили лишь к усилению авторитаризма и еще большему закрепощению населения, и данная тенденция – хотя и в других формах – сохранилась в XX в., в эпоху социалистической модернизации. Религиозный фактор также не способствовал выработке норм, необходимых для эффективного труда и развития свободного предпринимательства, поскольку православие в силу своей специфики всегда было ориентировано больше на потусторонние, чем посюсторонние, земные, цели. Делая прогноз в отношении будущего экономического развития России, авторы утверждают следующее: «Сложность выбора пути реформирования российской экономики заключается в том, что, в то время как российская экономическая культура больше тяготеет к восточному типу, более привлекательным и престижным для России традиционно остается Запад, за основу реформирования в ходе российских модернизаций все время брались западные модели. То же самое происходит и сегодня. Этот вывод, в свою очередь, позволяет утверждать, что в ближайшие годы российские экономические реформы неизбежно будут наталкиваться на "эффект постизма", "налог прошлого", "постсостояния" в массовом сознании. Он заключается в резком противоборстве старого и нового, противоречии между радикальным отторжением старого ("дурное отрицание") и стремлением к максимальному его удержанию как чего-то стабильного, стойкой и привычной опоры. Это пример того, как "предыдущее тащит назад", когда прежние структуры и образы мышления стремятся обрести новую жизнь в новых структурах и новом мышлении»[4]. И, несмотря на то, что общий вывод авторов

цитируемого исследования выглядит достаточно оптимистичным (хотя и трудно согласиться с тем, что культурная модель экономики России близка конфуцианской модели[5]), в целом «дух» данного исследования, как и многих других, выполненных в русле либеральной экономической парадигмы, оставляет ощущение некоторой безысходности.

Тем же неизбежным «духом» отставания России от передовых стран Запада проникнута и книга историка И.М. Супоницкой, посвященная сравнительному анализу в исторической ретроспективе двух социальных систем – России и США. Супоницкая приводит целый ряд обстоятельств, которые, с ее точки зрения, обусловили исторически успешное развитие Соединенных Штатов Америки, и, напротив, тех, которые создали условия для «хронического» отставания России на путях социально-экономической модернизации. Если предельно обобщенно выразить суть данной позиции, то она заключается в следующем: экономический успех «лидера» западных демократий опирается прежде всего на индивидуализм и культуру свободного предпринимательства, исторически изначально присущие Соединенным Штатам, которые сразу, с момента своего основания, развивались как общество эпохи Нового времени[6]. Напротив, неудачи российской социально-экономической модели связаны в первую очередь с неразвитостью *индивидуальной свободы* в условиях общинного землевладения и крепостничества (включая новые формы несвободного труда, возникшие в рамках советской административно-командной системы). Несвобода означала отсутствие необходимых стимулов для развития производственной деятельности. «Отсутствие материальной заинтересованности, личной ответственности работника сказывалось на производительности... Эта ситуация сохранилась и в советский период. Неорганизованность, халатность, безответственность, непрофессионализм рабочих объясняются в первую очередь несвободным характером труда»[7]. Именно это обстоятельство – свобода, экономическая самостоятельность работника в США и отсутствие таковой в России – обусловили, по мнению Супоницкой, коренные различия в *национальных характерах американца и русского*, сделав первого прагматиком и историческим оптимистом, верящим в прогресс, а второго – человеком с противоположными качествами, фаталистом, который больше надеется на удачу, а не на жизненный успех. В итоге исследователь подводит к выводу: «...пока приходится признать: рыночной экономике и рациональному сознанию, основанному на индивидуалистических ценно-

стях, нет *достойной альтернативы*, ибо традиционное общество с коллективистскими ценностями и преобладанием эмоциональной жизни явно исчерпало себя, что видно на примере России; индивидуалистическая же культура при всех ее минусах доказала свою жизнеспособность и гибкость» (курсив мой. – *Г.К.*)[8].

Отметим, что обе цитированные работы отличаются как стройной логической последовательностью своей аргументации, так и внешней убедительностью выводов. Однако думается, что логичность далеко не всегда оказывается мерилом истины. Сегодня в литературе можно найти более сложный и диалектичный взгляд на особенности российской истории и культуры, позволяющий в значительной мере скорректировать сложившиеся представления. Например, в одной из глав монографии по истории и культуре русского мира, историк-американист А.В. Павловская стремится опровергнуть миф о том, что культура предпринимательства в принципе чужда русскому человеку и русскому характеру. «Идея о том, что предпринимательство по своей природе чуждо русскому человеку, не более чем миф. Любое крестьянское хозяйство в своей основе было предпринимательской деятельностью»[9]. Предпринимательский характер деятельности крестьянина проявлялся, по мнению Павловской, в необходимости постоянно координировать работу членов (обычно многочисленной) крестьянской семьи, принимать рациональные хозяйственные решения, а также – участвовать в торговле и отхожих промыслах. Поэтому не случайно, что именно крестьянство стало «основным поставщиком русских предпринимателей в XIX в.»[10]

Тем не менее было бы неверным говорить о какой-либо идеализации русского крестьянина или о том, что его предпринимательская активность есть *то же самое*, что и предпринимательство западного европейца или американца. Безусловно, различия весьма существенные. Прежде всего это проявляется в известном отношении русских к деньгам и богатству. Если для представителей протестантских культур Европы и Америки характерно почитание богатства и своего рода культ денег, то для россиянина, напротив, традиционно свойственно *негативное отношение к богатству*, понимание его как чего-то греховного. В этом сказалось как влияние ценностей православия с его приоритетом духовного по отношению к материальному, так вероятно и понимание непрочности всего, что связано с богатством в суровых природных условиях России. Поэтому, как отмечает Павловская, «трудно представить себе в России национальный эпос, где герои озабочены, например, поиском золота нибелунгов»[11]. То же самое можно сказать и про

отношение к труду. Русские, всегда жившие в трудных природно-климатических условиях, и как следствие этого – в условиях общинного быта (возникновение общины во многом было обусловлено потребностью в выживании социума в условиях суровой природы), как считается, *не видели особого смысла* в напряженной трудовой деятельности, поскольку всегда был риск утраты результатов труда из-за непредсказуемости погодных условий, а кроме того, трудно было стать по-настоящему богатым в условиях общинных передельных порядков.

Важно отметить еще одно обстоятельство, связанное со спецификой предпринимательской деятельности в России. Для русских предпринимателей традиционно была характерна сильная *социальная направленность*. С одной стороны, русские купцы известны своим мотовством и расточительством, с другой – эти же люди проявили себя как величайшие меценаты, жертвовавшие огромные средства на развитие культуры. И если сравнивать в этом отношении русских и американских предпринимателей, то русские, несомненно, отличались большим бескорыстием, не были столь же прагматичны и политически ангажированы, как их американские «коллеги»[12]. Думается, что у русского мотовства, как и у русской щедрости, единый национально-характерологический «корень», и одного не было бы без другого.

Каков же вывод? На наш взгляд, несмотря на определенное сходство оценок, налицо достаточно отчетливое *смещение акцентов*: в России были свой труд и свое предпринимательство, ей не чужд «предпринимательский дух», хотя он и не получил такого характера и «размаха», как, например, в Соединенных Штатах Америки. Более того, русское предпринимательство исторически имело свои преимущества перед западным, что выразилось, прежде всего, в его социальной направленности. Такой подход, на наш взгляд, позволяет отойти от сугубо критического взгляда на историю российского социально-экономического развития и признать факт *иных особенностей культуры, национального характера*, которые придают России историческое своеобразие.

В поисках национальной модели социально-экономического развития

Если перейти от исторических реалий к современности, то нас будет интересовать вопрос о *наиболее оптимальных формах трудовой деятельности*, и шире – о социальных формах организации хозяйственной (экономической) жизни. Это непростой вопрос,

поскольку современная Россия является обществом переходного типа, и многое, что являлось традиционным для нее, оказалось утраченным в результате разного рода социальных «ломок» и трансформаций, а новое (если иметь в виду Россию постсоветскую) еще не сформировалось. Данный вопрос, на наш взгляд, является ключевым, поскольку речь идет о *важнейших параметрах трудовой деятельности*, включая условия ее экономической эффективности.

В уже упоминавшемся нами исследовании, посвященном российской экономической ментальности, на основе данных опросов, проведенных в России в 1990-е гг., был сделан вывод, что Россия по типу экономической культуры в большей степени тяготеет к Востоку. Как полагают авторы, из трех основных известных в мире успешных моделей хозяйственной деятельности (*североамериканской протестантской, европейской католическо-протестантской и конфуцианской*) именно конфуцианская модель, с присущим ей коллективизмом и высокой «дистанцией власти» представляет своего рода образец, на который следует равняться России. Возможно, этот вывод в определенной мере соответствует представлениям о себе россиян 1990-х гг., однако в более поздних исследованиях выявляются уже иные тенденции. Так, в результатах опросов Института социологии РАН отмечается неуклонное нарастание индивидуализма в России, что в большей мере соответствует статусу общества как *переходного*. При этом многое, что внешне соответствует модернистским тенденциям, по сути, оказывается *более традиционным или даже архаическим* – своего рода российской инверсией западного опыта[13]. Если же говорить о собственно социально-экономических параметрах, то и здесь результаты представляются весьма интересными. Как демонстрируют «карты ментальных различий», разработанные на основе методик этносоциолога Г. Хофштеде, Россию трудно отнести однозначно к Западу или Востоку, но по целому ряду параметров она все же сближается с Западом. Ее ближайшими «соседями» при этом оказываются такие страны, как Израиль, Бельгия, Венгрия, Франция и Италия. Как отмечают авторы исследования, «поэтому на вопрос о том, является ли Россия европейской страной, можно дать ответ в следующей форме: “Да, является примерно в той же степени, как и Израиль”»[14].

«Любопытно, – продолжают социологи ИС РАН – что за последние десятилетия в поисках ответа на вопрос: “С кого делать жизнь”, россияне пытались ориентироваться на американскую

либеральную модель, на германское социальное рыночное хозяйство и т.д., но про Израиль никто не вспоминал. Между тем израильский опыт сочетания "нормального" предпринимательства и "коммунистических" кибуцев, свободного рынка труда и сильной системы социальных пособий, эффективной борьбы с реальным терроризмом и периодического "превышения меры самообороны" *может дать богатую пищу для размышления о путях и перспективах развития России в условиях рыночной экономики*» (курсив мой. – *Г.К.*)[15]. В пользу данного вывода свидетельствуют и такие общие для обеих стран особенности, как *полиэтничный состав населения, большая доля выходцев из России и бывшего Советского Союза*, а также наличие *значительного аграрного сектора* в структуре экономики обеих стран[16].

Важно, что социально-экономическая ситуация израильского общества характеризуется *многоукладностью*, включающей в себя «пласты»: современный (и даже ультрасовременный, если иметь в виду новейшие технологии) и традиционный (религиозные ультраортодоксы, влияние которых на общество весьма значительно). При этом здесь мы видим наличие как рыночных, капиталистических форм хозяйствования, так и форм изначально социалистических (израильские сельскохозяйственные общины-поселения – *кибуцы и мошавы*, а также мощная система *профсоюзных организаций* – так называемая израильская Федерация труда «Гистадрут»[17]). Таким образом, если следовать выводам социологов, Израиль представляет собой достаточно удачную модель «смешанной» экономики и социальной организации общества, на которую в какой-то степени может ориентироваться сегодняшняя Россия.

В то же время остается вопрос о том, какие конкретно формы организации хозяйственной жизни нужны России, учитывая ее социокультурную специфику и статус среднеразвитой в экономическом отношении державы. Здесь, на наш взгляд, должны быть задействованы разные теоретические позиции и подходы. Так, с одной стороны, есть позиция, которую условно можно назвать «мейнстримом» современной социально-теоретической и экономической мысли и которая опирается на новейшие тенденции в развитии глобального капитализма. С другой стороны, есть позиции левых и леволиберальных авторов, а также консервативно (традиционалистски) ориентированных мыслителей, взгляды которых, на наш взгляд, способны существенно дополнить и отчасти скорректировать либеральный мейнстрим. Учет разных

точек зрения позволит найти решение более сбалансированное, и избежать крайностей.

Итак, в первую очередь то, о чем пишут авторы, придерживающиеся магистральной линии. Здесь важны работы социальных философов, показывающих, что новая индустриализация России (реиндустриализация), о необходимости которой в последние годы много говорят, должна осуществляться в новых формах и не быть «повторением пройденного». Речь идет о формировании новых *промышленных индустрий* (ПИ), которые в современных развитых и развивающихся странах пришли на смену традиционным индустриальным производствам (ИП). Как отмечают авторы, «*производящая индустрия с ее наукоемкими продуктами может рассматриваться как вторая ступень после традиционной не наукоемкой, а трудоемкой, индустрии, и предшествующая постиндустриальным обществам*. Представляется, что ПИ – это нечто, идущее вслед за ИП (индустриальным производством прежнего типа)»[18]. По мнению В.Г. Федотовой и В.А. Колпакова, опирающихся на результаты, полученные американским Институтом глобальных исследований МакКинси, развитие новых промышленных индустрий является сегодня общемировым трендом, которого следует придерживаться в экономической (промышленной) политике и России. Важность этого подхода видится не только в том, что он позволяет преодолеть иллюзию о наступающем постиндустриализме как обществе *без* промышленного развития, но и в том, что он позволяет в значительной мере скорректировать *социальные издержки* концепции постиндустриального общества. Так известная формула занятости постиндустриализма (20:80) толкуется в данном контексте иначе[19]: 20% населения будут востребованы производством нового типа, но и оставшиеся 80% не окажутся «за бортом», их роль будет заключаться в обслуживании и создании услуг по улучшению качества жизни тех, кто войдет в первую категорию (работающих в промышленном производстве)[20].

Безусловно, данная концепция является рациональной и достаточно привлекательной с точки зрения ее последствий для общества. Указывается и на особенности, которые следует учитывать при ее воплощении в России[21]. Однако в целом проект реиндустриализации, предлагаемый этими авторами, оставляет впечатление, что есть надежда на то, что капитализм «все устроит», в том числе решит существующие в обществе социальные проблемы. Важно только найти «хорошо работающую» практическую модель, концепцию. Отдавая дань эвристичности данного подхода, считаем, что он

должен быть дополнен идеей *сильной социальной политики* (на что указывают левые и леволиберальные авторы). Можно согласиться с Р.С. Гринбергом в том, что «новый тип экономической политики – леволиберальный – должен включать в себя реиндустриализацию экономики посредством промышленной политики и стратегического планирования, введение прогрессивной шкалы налогообложения личных доходов, отказ от коррупционных законов и институтов, значительные преференции для среднего класса, увеличение в 2–3 раза бюджетных расходов на образование, науку, здравоохранение и культуру, рост гражданского самосознания и возрождение местного самоуправления»[22]. Нам кажется, что «чисто» капиталистическая концепция, хотя и обращает внимание на важность социальных последствий развития экономики, не учитывает в полной мере той роли, которую должно играть государство в вопросах уменьшения дифференциации доходов.

С учетом российской социокультурной специфики важной представляется концепция консервативных авторов, предлагаемая учеными Центра динамического консерватизма (руководитель – В.В. Аверьянов). Авторы предлагают в качестве работающего высокоэффективного хозяйственного механизма такую традиционно российскую форму, как производственная, или предпринимательская, артель. Эвристичным представляется вывод о том, что «артель по отношению к семье и общине представляла собой форму частичного “открепления”, и в ней было выражено *поисковое начало*, народное предпринимательство... В артели русский народ шел на эксперимент, риск, социальное творчество, оттачивал мастерство, развивал предприимчивость, пытливо изучал общественную жизнь, природу, экономику России, особенности ее регионов. Недаром за большинством артельных занятий закрепилось наполненное глубоким смыслом понятие “промысел”»[23]. Прямым аналогом русской артели являлась практика бригадного подряда в бывшем СССР, а «артельный параметр» оказывается неожиданно востребованным сегодня в новейших западных теориях по *командообразованию в корпорациях*, в которых, подобно артели, команда «понимается как “живая структура”, способная к синергетическим эффектам»[24]. Перед нами – попытка возрождения идей *социального органицизма*, которые оказываются удивительно созвучными русскому национальному характеру[25] и идеям новой Современности.

Наконец, последнее, на что хотелось бы обратить внимание – *национально-психологические предпосылки* повышения качества трудовых мотиваций. Как показывают исследования, российское

население по-прежнему остается крайне чутким к вопросам несправедливости общественно-политического устройства. Предельно обобщая, можно сказать, что труд в России, для того чтобы он стал осмысленным и эффективным – остро нуждается сегодня в новых социальных и экономических проектах, политических механизмах, императивом для которых стало бы не столько получение прибыли, сколько задача сделать российское общество *более честным и более справедливым*. Только при условии *обретения справедливости как новой «большой цели»* для российского общества (новой национальной идеи), русский человек будет готов жить со смыслом в душе и полноценно трудиться[26].

Выводы

1. Проблема преодоления низкой эффективности труда и экономического отставания упирается не только в отсутствие массовых трудовых мотиваций, наподобие западных или восточноазиатских, но и в неадекватность существующих концепций догоняющей модернизации, остающихся едва ли не доминирующими в российском общественно-политическом дискурсе.

2. Решение может состоять, во-первых, в замене данных концепций более сбалансированными, что позволит изменить вектор социально-экономического развития, во-вторых, в многостороннем учете реалий российского экономического и социокультурного развития.

3. Это ориентирует на поиск взаимодополнимости разных социально-экономических моделей – либеральных, социал-демократических, консервативных – и прежде всего на поиски путей реализации *многоаспектной идеи социальной справедливости*, остающейся главным идейно-ценностным приоритетом современного российского общества.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] *Филиппов В.С.* Среда технологий и пути развития производственного комплекса в России // «Экономика для человека»: социально-ориентированное развитие на основе прогресса реального сектора. Материалы Московского экономического форума / под ред. Р.С. Гринберга, К.А. Бабкина, А.В. Бузгалина. – М.: Культурная революция, 2014. С. 547.

[2] Там же. С. 548.

[3] Там же.

[4] *Балабанова Е.С., Латов Ю.В., Латова Н.В.* Особенности российской экономической ментальности // Экономические субъекты постсоветской России (институциональный анализ) / под ред. Р.И. Нуреева. 2-е изд., испр. и доп. В 3 ч. Ч. 1. – М.: МОНФ, 2003. С. 153–154.

[5] См. там же. С. 179.

[6] См.: *Супоницкая И.М.* Равенство и свобода. Россия и США: сравнение систем. – М.: РОССПЭН, 2010. С. 242.

[7] Там же. С. 254–255.

[8] Там же. С. 259–260.

[9] *Павловская А.В.* Русский мир: характер, быт и нравы. В 2 т. Т. 2. – М.: Слово, 2009. С. 270.

[10] Там же.

[11] Там же. С. 274.

[12] Там же. С. 302–303.

[13] Например, оговаривается, что внешнее изменение параметра «дистанция власти» в сторону его снижения, что соответствует современным демократическим нормам, на деле не отменяет традиционной для России иерархической (статусной) модели взаимоотношений между управляющими и управляемыми (см.: Модернизация и характеристики российской национальной ментальности // Готово ли российское общество к модернизации? // под ред. М.К. Горшкова, Р. Крумма, Н.Е. Тихоновой. – М.: Весь мир, 2010. С. 281–283. О подобного рода инверсиях на большом историческом материале см., например: *Королев С.А.* Псевдоморфоза в истории России // История модернизации как предмет социально-философского анализа / отв. ред. В.Г. Федотова, В.А. Колпаков. – М.: ИФРАН, 2014. С. 88–117.

[14] Модернизация и характеристики российской национальной ментальности. С. 290.

[15] Там же. С. 290–291.

[16] См. там же. С. 291.

[17] См.: Израиль. Общество. – URL: http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_colier/570/%D0%98%D0%97%D0%A0%D0%90%D0%98%D0%9B%D0%AC

[18] *Федотова В.Г., Колпаков В.А.* Экономика и демократия в проекте модернизации России // Знание. Понимание. Умение. 2013. № 1. С. 324.

[19] В постиндустриальном обществе только 20% населения (это высококвалифицированные работники) оказываются нужными новой экономике.

[20] См.: *Федотова В.Г., Колпаков В.А.* Экономика и демократия в проекте модернизации России. С. 327.

[21] Речь идет о том, что в России ключевым в экономическом развитии остается фактор государства. См.: *Колпаков В.А.* Социально-философский анализ новой реиндустриализации России как часть глобального сценария // Материалы международной научной конференции «Россия в глобальных сценариях XXI века». 11 апреля 2014 г. / под общ. ред. Н.Г. Багдасарьян, В.Г. Федотовой. – Дубна: Междунар. ун-т природы, общества и человека «Дубна», 2014. С. 43.

[22] *Гринберг Р.С.* Свобода и справедливость. Российские соблазны ложного выбора. – М.: Магистр; ИНФРА-М, 2012. С. 410.

[23] *Аверьянов В.В.* Русская артель. Невостребованный опыт: из прошлого в будущее? – URL: http://www.intelros.ru/pdf/svobodnay_misl/2014_03/9.pdf

[24] *Аверьянов В.В. Венедиктов В.Ю., Козлов А.В* Артель и артельный человек / сост., введение В.В. Аверьянова, отв. ред. О.А. Платонов. – М.: Институт русской цивилизации, 2014. С. 631.

[25] *Момджян К.Х.* Антропологический аспект российской самобытности // Этнос, нация, ценности: социально-философские исследования / науч. ред. К.Х. Момджян, А.Ю. Антоновский. – М.: Канон+, РООИ «Реабилитация», 2015. С. 151–152.

[26] См.: О чем мечтают россияне: идеал и реальность / под ред. М.К. Горшкова, Р. Крумма, Н.Е. Тихоновой. – М.: Весь мир, 2013.

REFERENCES

Averianov V.V., Venedictov V.Y., Kozlov A.V. Artel and the Artel people. Comp. and intr. by V.V. Averianov. O.A. Platonov (ed.). Moscow, Institute of Russian civilization, 2014. 688 p. Available at: http://www.rusinst.ru/docs/books/Artel_i_artelnyi_chelovek.pdf (in Russian).

Averianov V.V. *Russian Artel. Unclaimed experience: from past to future?* Available at: http://www.intelros.ru/pdf/svobodnay_misl/2014_03/9.pdf (in Russian.).

Balabanova E.S., Latov Yu.V, Latova N.V. Features of the Russian economic mentality. In: Economic actors in post-Soviet Russia (institutional analysis). R.I. Nureev (ed.). Vol. 1. The 2-d edition. Moscow, MONF [Moscow public science Foundation]. 2003, pp. 58-83. Available at: http://ecsocman.hse.ru/data/347/652/1219/chap2.pdf (in Russian).

Fedotova V.G., Kolpakov V.A. Economy and democracy in the project of modernization of Russia. In: *Knowledge. Understanding. Skill*. 2013. No 1, pp. 323-332 (in Russian).

Filippov V.S. Environment of technologies and ways of development of the industrial complex in Russia. In: «Economics for humans»: a socio-oriented development based on the progress of the real sector of economic. Proceedings of the Moscow economic forum. R.S. Grinberg, K.A. Babkin, A.V. Buzgalin (eds.). Moscow, Kul'turnaia revoliutsiia [The Cultural revolution]. 2014, pp. 543-550 (in Russian).

Grinberg R.S. *Freedom and justice. Russian temptations of false choice*. Moscow, Magistr; INFRA-M, 2012. 416 p. (in Russian).

Israel. Society. Available at: http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_colier/570/%D0%98%D0%97%D0%A0%D0%90%D0%98%D0%9B%D0%AC (in Russian).

Kolpakov V.A. Sociophilosophical analysis of the new re-industrialization of Russia as a part of a global scenario. In: *Proceedings of the international scientific conference «Russia in global scenarios of the XXI century»*. 2014. April, 11. N.G. Bagdasaryan, V.G. Fedotova (ed.). Dubna, International University of nature, man and society «Dubna». 2014, pp. 38-45 (in Russian).

Korolev S.A. Pseudomorphosis in the history of Russia. In: *History of modernization as a subject of socio-philosophical analysis*. V.G. Fedotova, V.A. Kolpakov (eds.) Moscow, Institute of philosophy RAS, 2014, pp. 88-117 (in Russian).

Latova N.V. Modernization and features of the Russian national mentality. In: *Is Russian society ready for modernization?* M.K. Gorshkov, R. Krumm, N.E. Tikhonova (eds.). Moscow, Ves mir, 2010, pp. 273-297 (in Russian).

Momdjan K.Kh. The anthropological aspect of Russian national originality. In: *Ethnos, nation, values: social-philosophical studies*. K.Kh. Momd-

jan, A.Yu. Antonovskii (eds.). Moscow, Kanon+, ROOI «Reabilitatsiia», 2015, pp. 144-165 (in Russian).

Pavlovskaia A.V. *Russian world: character, way of life and morals*. Vol. 2. Moscow, Slovo [The Word]. 2009. 544 p. (in Russian).

Suponitskaia I.M. Equality and freedom. Russia and USA: a comparison of systems. Moscow, ROSSPEN [Russian political encyclopedia], 2010. 302 p. (in Russian).

What Russians are dreaming about: ideal and reality. M.K. Gorshkov, R. Krumm, N.E. Tikhonova (eds.). Moscow, Ves mir, 2013. 400 p. (in Russian).

Аннотация

Проблема сравнительно низкой эффективности труда в России рассматривается в контексте анализа теоретических концепций, заключающих в себе разные представления о характере ее модернизации. Автор пытается отстоять точку зрения, согласно которой важнейшей задачей теоретической мысли сегодня является не критика российского развития с позиций теории догоняющей модернизации, а поиск внутренних оснований развития, необходимость опоры на ресурсы собственной культуры.

Ключевые слова: труд, экономическая культура, модернизация, русский мир, национальный характер, ментальная динамика, капитализм, социал-демократия, консерватизм.

Summary

The article concerns the problem of the relatively low efficiency of labour in Russia in the context of the analysis of the theoretical concepts, which include different ideas about the character of its modernization. The author tries to defend the point of view, according to which the most important task of the social theory today is not a criticism of Russia's development from the standpoint of the theory of catch-up modernization, but rather the search for the inner grounds of development, the necessity of relying on the resources of one's own culture.

Keywords: labor, economic culture, modernization, the Russian world, national character, mental dynamics, capitalism, social democracy, conservatism.

ВЛИЯНИЕ ПЕРСОНАЛЬНОЙ МОДЕРНИЗАЦИИ НА ЭФФЕКТИВНОСТЬ ЭКОНОМИЧЕСКОГО РАЗВИТИЯ РОССИИ

В.П. ВЕРЯСКИНА

Наше время актуализирует проблему экономического обеспечения условий благополучия человека, повышающих качество его жизни. В свою очередь человеческие качества в определенных условиях влияют на эффективность экономического развития. В этой связи возникает проблема персональной модернизации человека в социально-экономической, политической и социокультурной деятельности.

Теоретические истоки концепции персональной модернизации

В своем анализе проблемы мы исходим из признания связи современности с феноменом персональной модернизации. «Современность заявляет себя прежде всего как двуединая проблема субъективной свободы и общественного порядка. Если нет более той структуры реальности, которая "объективно" задает "общую концепцию человеческой деятельности", *то "принципом современного общества"... выступает "абсолютная самостоятельность" индивида*, т.е. непосредственная достоверность себя самого... тем самым, безусловное бытие»[1]. Этот переход от традиционализма к современности осмысливается, прежде всего, как индивидуализация, где базовой социальной единицей во все большей степени становится индивид. В ходе социально-исторического процесса модернизируются как социальные институты, так и индивид, и его «абсолютная самостоятельность» принимает также конкретно-исторические формы.

Эта сторона персональной модернизации, наряду с институциональной, является столь же важной, хотя и в меньшей степени исследованной. Персональная модернизация выступает как историческая трансформация человека и является ***процессуальной, обусловленной в первую очередь изменившимся социокультурным и историческим контекстом***. С одной стороны, важно знать, какие аспекты социальной системы изменяют индивидов, в каких отношениях, как быстро и при каких условиях, и с другой стороны, как индивидуальные качества людей способны повлиять на социальные изменения, и, таким образом, связи социальной структуры и личностных свойств *проблематичны*.

Анализу этой проблематичности был посвящен Проект исследования социальных и культурных аспектов экономического развития, инициированный в Гарварде и продолженный учеными в Стэнфорде. Это была одна из первых попыток А. Инкелеса и Д. Смита[2] и их коллег создать теорию персональной модернизации на основе значительного объема эмпирических социологических и психологических исследований в шести развивающихся странах: Аргентине, Чили, Индии, Израиле, Нигерии и Восточном Пакистане (Бангладеш). Основная цель исследования заключалась в том, чтобы изучить систему персональных качеств людей в зависимости от организационных свойств общественных институтов и ролей, в которые они вовлечены, и тем самым более глубоко понять сущность социальных процессов, а вместе с пониманием создать возможности для выбора мудрой и эффективной политики национального развития. В результате исследования была построена модель современного человека, наиболее важные параметры которой четко выделяются на фоне характеристик традиционного человека. К таким качествам традиционного человека были отнесены следующие[3]:

• «покорное восприятие собственной судьбы и отсутствие ощущения собственной значимости;

• страх перед техническими новшествами и недоверчивое отношение ко всему новому;

• изоляция от внешнего мира и отсутствие интереса к происходящему там; зависимость от традиционных лидеров; бытование предрассудков в области семейной жизни;

• отождествление себя с небольшой группой, отстраненность и страх перед большими областями и национальными образованиями;

• благодарность за то малое, что есть, и желание малого;

• иерархическая система взаимоотношений с подчиненными и всеми, стоящими ниже по социальной лестнице;

• недооценка образования, обучения, исследования и других областей, не так очевидных в качестве заработка на хлеб».

Характер современного человека в данном проекте представлен четырьмя основными качествами:

• «это хорошо информированный, принимающий участие в жизни общества гражданин;

• у него заметно выражено чувство собственной значимости;

• он крайне независим и самостоятелен в своих отношениях к традиционным источникам влияния, особенно когда он принимает важные решения о том, как ему вести свои собственные дела;

• он открыт для нового опыта и идей, что означает, что он относительно непредвзят и достаточно гибок»[4].

Социальная значимость персональной модернизации заключается в том, что изменения в отношениях и ценностных установках, определяющих современный характер человека, сопровождаются влиянием на изменения в политических и экономических институтах, которые в свою очередь ведут к модернизации государств. Современный человек во всех отношениях более активный гражданин. Внедрение современных институтов, в том числе и политических, заимствованных извне или навязанных элитой сверху оказывается бесполезным до тех пор, пока не появятся активные, заинтересованные, информированные и образованные граждане, которые заставят эти институты работать эффективно. Конечно, существуют и объективные факторы, препятствующие модернизации – узкоклассовые интересы, внутренний монополизм, коррупция, религиозные и этнические догмы. «Мы считаем, – резюмируют авторы проекта, – что ни стремительный экономический рост, ни сильное правительство не могут развиваться и иметь продолжительного действия без широкого распространения среди населения качеств, характерных для современного человека. В условиях современного мира качества индивидуального современного характера уже не роскошь, а необходимость. Они не малозначимое приобретение процесса индустриальной модернизации, а непременное условие для долгосрочного успешного развития. Распространение среди населения качеств современного характера, присущих процессу социального развития, – это сама суть государственного развития»[5].

Дальнейшее становление теоретических подходов к феномену персональной модернизации во второй половине XX в. связано с концепциями человеческого капитала и человеческого развития, предложенными в рамках Программы развития ООН (ПР ООН). Оформление теории человеческого капитала как самостоятельного направления экономической теории связано с именами представителей «чикагской школы»: лауреата Нобелевской премии Гэри Беккера[6], Теодора Шульца, Бартона Вайборна, Ли Хансена, Джорджа Минцера. Они осознали, что в структуре мирового богатства возрастает доля нематериальных активов и наряду с физическим капиталом признается многообразие форм других видов капиталов, способных приносить доход. «Под человеческим капиталом понимаются качественные характеристики рабочей силы, способы и навыки, которые создаются индивидами путем инвестирования

времени в свое обучение, образование и другие виды деятельности, которые повышают производительные возможности индивида, и, соответственно, его доходы»[7]. Подход к человеческому капиталу в рамках экономической теории рассматривает человека как субъекта творческой деятельности в производственных и иных сферах, целью которой является создание стоимости и получение прибыли. Человеческий капитал обладает способностью приносить доход. Вместе с тем человеческие качества, в первую очередь творческие, являются по своей природе неотчуждаемыми качествами, способными воспроизводиться не только в экономической, производственной сфере, но и в других сферах деятельности, не нацеленных на производство прибыли.

«Достаточно ли признания роли "человеческого капитала" для понимания важного значения того, что называется "человеческим развитием"; другими словами, развитием способностей людей совершать то, что их разум позволяет им оценить и выбрать?.. Чтобы восполнить те элементы, которые отсутствуют в ограниченной концепции "человеческого капитала" и развития "людских ресурсов" нам необходима более широкая концепция развития, которая бы уделяла внимание улучшению жизни и укреплению свободы человека, вне зависимости от того, опосредовано ли это улучшение расширением товарного производства»[8]. Под развитием человека понимается расширение спектра возможностей интеллектуального, социального, экономического, политического и морального выбора каждого члена общества.

Значительное влияние на оформление концепции человеческого потенциала оказали взгляды лауреата Нобелевской премии по экономике (1998) Амаратии Сена. А. Сен отмечает, что, несмотря на признание роли «человеческого капитала», «возможностный подход возвращает нас в некоторой степени к интегрированному восприятию экономического и социального развития, на котором настаивал, в частности, Адам Смит (как в «Богатстве народов», так и в «Теории нравственных чувств»). Анализируя содержание производственных возможностей, Смит подчеркивал роль образования, наряду с разделением труда, практическим обучением и формированием навыков. А расширение человеческих возможностей вести достойную жизнь (как и повышать свою производительность) является центральной темой смитовского анализа «Богатства народов»[9].

Но сколь бы значимой ни была роль человеческого капитала, она не говорит нам ничего о том, *почему* мы нуждаемся в экономическом росте. Суть персональной модернизации должна быть осмыслена не

только как переход к современному типу человека, в отличие от традиционного, не только как востребованность качеств человеческого капитала в соответствии с вызовами экономического развития, но и в более широком контексте совершенствования и развития человека как цели и ценности. «Если сфокусировать исследование, главным образом, на расширении человеческой свободы жить в соответствии с собственным представлением о ценностях, то роль экономического роста в расширении таких возможностей интегрируется в более фундаментальное понимание процесса развития как наращивания человеческих возможностей вести более достойную и более свободную жизнь»[10]. Такая позиция имеет прямое отношение к социальной политике. Экономическое процветание позволяет человеку расширить свой выбор, пишет А. Сен, но тому же способствует и повышение уровня образования, совершенствование здравоохранения и медицинского обслуживания и прочие факторы, оказывающие каузальное влияние на эффективность свобод, которыми пользуется человек. «Меры социального развития следует считать напрямую “развивающими”, поскольку они позволяют нам жить дольше, свободнее и продуктивнее, в *придачу* к той роли, которую социальные структуры играют в повышении производительности, экономического роста или индивидуальных доходов»[11].

Российский контекст персональной модернизации

Персональная модернизация представляет собой процесс взаимодействия индивидов с социальными институтами. Процесс социальной модернизации не является однородным по своим качественным характеристикам. Переход от традиционного общества к современному, индустриально развитому, требует соответствующих персональных качеств человека, который выделили в своей концепции А. Инкелис и Д. Смит. Это этап первичной[12] модернизации. Когнитивные рамки этой концепции в том, что она характерна для развивающихся стран начального этапа модернизации. Вторичная модернизация – переход от индустриального общества к информационному, обществу знаний и экономике знаний с соответствующими характеристиками и персональной модернизацией, ориентированной на инновации, требующие особого субъекта – субъекта творческой деятельности. В современной России в процессе социальных трансформаций решается двуединая задача: становление новых социальных институтов, таких как рынок, частная собственность, демократия, гражданское общество, и становление соответствующего этим институтам процесса персональной модернизации, ответственного субъекта про-

фессиональной деятельности, развивающего и укрепляющего свой человеческий потенциал. Программа развития ООН с 1995 г. публиковала ежегодные тематические Доклады о развитии человеческого потенциала в России. Два из них посвящены анализу состояния России в целом. Это «Регионы России: цели, проблемы, достижения» (2006–2007) и «Россия в 2015 году: цели и приоритеты развития» (2005). В последнем Докладе выделены ключевые проблемы развития, составляющие контекст, в котором реализуется персональная модернизация. Это следующие положения[13].

- Россия рубежа XX–XXI вв. – это страна, решающая задачи структурной трансформации индустриального общества в постиндустриальное.
- Структурные проблемы, с которыми столкнулась Россия в последней четверти XX в. и которые играют определяющую роль, сопоставимы с проблемами наиболее развитых стран Запада.
- Борьба с крайней бедностью, снижение уровня смертности (особенно детской), доступность школьного образования, преодоление застойного социального неравенства, молодежной безработицы, участие женщин в экономической и политической жизни, борьба с распространением СПИДа, туберкулеза и других заболеваний – эти проблемы остро стоят не только в отдаленных странах «третьего мира», но и в ряде субъектов Российской Федерации.
- Проблема развития образования и здравоохранения нуждается в трансформации принципов организации этих секторов применительно к вызовам современного общества.
- Приоритетное значение для государства и частного предпринимателя имеют инвестиции в человеческий капитал.

Таким образом, по мнению аналитиков ПР ООН фундаментальной задачей России является переплетение задач трех типов – технико-экономических, гуманитарных (развитие человеческого капитала) и политических. Сложность их переплетения – в скорости решения. Задачи технологического и экономического характера при всей их трудности решаются достаточно быстро. Можно разработать и принять экономическое законодательство, привлечь иностранных инвесторов в сектора высоких технологий. Гораздо труднее решение гуманитарных и политических проблем, что предполагает соблюдение закона, гарантии личной безопасности и безопасности собственности, справедливость систем правоприменения. Такой же сложной проблемой является и развитие человеческого капитала, она сталкивается одновременно с двумя группами проблем. Одна группа, характерная для бедных стран – это низкая про-

должительность жизни, наличие регионов с застойной бедностью, распространенность инфекционных заболеваний. Другая – это кризис системы образования и здравоохранения, что присутствует и в более развитых странах современного мира. Эти проблемы связаны не только с тем, что государство недостаточно финансирует образование, здравоохранение, но и с необходимостью глубокой структурной реформы, нацеленной на повышение эффективности функционирования этих сфер деятельности.

Состояние человеческого потенциала и человеческого капитала в России

Прежде всего следует отметить, что на философском уровне анализа была артикулирована идея: человеческий потенциал – критический ресурс России[14]. Критический ресурс, в том смысле, что его состояние по сравнению со всеми другими ресурсами вызывает наибольшее беспокойство и озабоченность, и одновременно он наиболее значимый, наиболее существенный и ценный, независимо от того, каким видится его текущее состояние. Категории и концепции, через которые может быть проанализирован процесс персональной модернизации, разнообразны. Это «человеческий ресурс» и «человеческий капитал», в которых, по мнению Б.Г. Юдина, «человек *потребляется, используется* в процессах производственной и социальной практики». В концепциях «уровня жизни» и «качества жизни» господствуют представления о человеке как о существе по преимуществу *потребляющем*. «Понятие “человеческого потенциала” включает эти аспекты, но вместе с тем акцентирует представление о *самоценности человека*»[15]. Человеческий потенциал не является неизменной константой, он формируется и развивается в процессах социализации личности, а если иметь в виду демографические тенденции в России, связанные с сокращением прироста народонаселения и доли в нем населения в трудоспособном возрасте, то человек становится дефицитным ресурсом. При осуществлении персональной модернизации важно понимать ее влияние не только на экономическое развитие России, но и на другие сферы жизнедеятельности личности, общества и государства. «*Все то, что ведет к разрушению и деградации имеющегося в стране человеческого потенциала, несомненно, противоречит интересам не только самой личности, но и общества, и государства. И напротив, все то, что способствует его сохранению и развитию, ведет к укреплению и общества, и государства*»[16].

Многогранную картину персональной модернизации российских граждан дают Доклады ПР ООН о человеческом развитии.

Их ценность – в измерении количественных характеристик развития человеческого потенциала на основе ИРЧП – индекса развития человеческого потенциала в сравнении с другими странами мира. Базовым понятием для ИРЧП является ОПЖ – определяемая продолжительность жизни при рождении, доход на душу населения и уровень грамотности. Приведем некоторые данные.

I. Тенденции в области ИРЧП, 1990–2013 гг.[17] По последним данным (2013) из 187 стран Российская Федерация (РФ) находится на 57 месте. 100% ИРЧП равен единице. Показатели ИРЧП по годам: 1990–0,729; 2000–0,717; 2005–0,750; 2008–0, 773; 2011–0,775; 2012–0,777; 2013–0,778. Таким образом, в 1990–2000 гг. среднегодовой прирост ИРЧП имел отрицательную величину (–0,17), а с 2000–2013 гг. уровень прироста составил 0,64.

В странах, выступающих первыми в рейтинге, – Норвегия (1), Австралия (2), Швейцария (3), Нидерланды (4), США (5), итоговые показатели ИРЧП за 2013 г. составляют соответственно 0,944 (1), 0,933 (2), 0,917 (3), 0,915 (4), 0,914 (5), а темпы прироста ИРЧП имеют положительные значения, но более низкие, чем в РФ, в частности, за 2000–2013 гг. составляют 0,28 (1), 0,29 (2), 0,27 (3), 0,35 (4), 0,26 (5). Что касается базовых показателей на 2013 г., то в Российской Федерации ОПЖ – ожидаемая продолжительность жизни при рождении – 68 лет, средняя продолжительность обучения – 11,7 лет, ожидаемая продолжительность обучения – 14 лет, валовый национальный продукт на душу населения (в долларах США) 22617 долл. Первая в рейтинге стран по этим показателям Норвегия имеет следующие параметры: ОПЖ – 81,5 лет; продолжительность обучения – 12,6; ожидаемая продолжительность обучения – 17,6 лет; ВНД на душу населения 63909.

Таким образом, в России существует значительное отставание по основным показателям ИРЧП, что создает свои ограничения на пути экономического роста и наращивания человеческого капитала.

II. Социальные компетенции. В РФ коэффициент занятости (% в возрасте 25 лет и старше) – 65%; безработица среди молодежи (15–24 года) – 14,8%; уровень безработицы (2004–2013) – 5,5%; лица, получающие пенсию по старости – 100%; число самоубийств (на 100 тыс. чел.) – женщины (2003–2009) – 9,5; мужчины – 53,9. Эти показатели сопоставлены с показателями стран-лидеров в рейтинге, и лишь один – самоубийства среди мужчин – в 2–3 раза превосходит аналогичные в этих странах. Видимо, низкие адаптационные психологические характеристики снижают в целом качество человеческих ресурсов.

В последнем из Докладов ПР ООН[18] введена рубрика: Дополнительные индикаторы: восприятие благополучия (индивидуального, местной общины и власти). Выделяются следующие показатели: В Российской Федерации (% удовлетворенных): качеством образования – 39%; качеством медицинской помощи – 27%; уровнем жизни – 42%; работой – 70%; безопасностью – 39%, свободой выбора – 51%; общая удовлетворенность жизнью (0 – неудовлетворенны полностью, 10 – полностью удовлетворены) – 5,6%; доверие к людям (% ответивших положительно) – 24%; уровень борьбы с нищетой (% удовлетворенных) – 12%; действия по сохранению окружающей среды – 17%; доверие к правительству страны – 45%. Если сравнивать с лидерами рейтинга по этим показателям, то население этих стран воспринимает себя в 2–3 раза более благополучным, чем жители РФ.

Большой вклад в изучение многогранных характеристик персональной модернизации в их количественном и качественном измерении внесли работы Института социологии РАН[19]. Формат статьи не позволяет обратиться непосредственно к статистическим данным и эмпирическим выкладкам данных работ, они обширны и многообразны по разным основаниям анализа. Мы обратимся лишь к обобщающим выводам за последние четыре года и касающимся экономических проблем. Относительно готовности российского общества к модернизации[20] исследователи делают следующие выводы.

Перед страной стоит угроза появления в массовом масштабе в среде рабочих определенного типа личности, которая не просто будет не способна обеспечить на своем рабочем месте процессы модернизации, но и превратится в угрозу для создания благоприятной для человеческого потенциала населения в целом среды проживания. (Имеется в ввиду девиантное поведение в промышленных центрах, селах, малых городах.)

Человеческий потенциал низкого качества в промышленности и сельском хозяйстве связан во многом с отсутствием внятной структурной и институциональной государственной политики, вследствие чего в рамках целых отраслей формируются условия для дисквалификации рабочей силы, а занятость в торговле, бытовом обслуживании, ЖКХ характеризуется низкокачественным человеческим капиталом по своей исторической сути.

Лишь деятельность специалистов, видимо, открывает возможность для формирования личности, способной воспринимать во всей полноте вызовы модернизации в сфере производственных отношений.

Такая ситуация с человеческим капиталом работников в российской экономике, при которой большая их часть находится на положении частичной деквалификации, либо общей деградации может характеризоваться как крайне опасная для перспектив модернизации страны. Встающие на ее пути ограничения вытекают из незавершенности социальной и социокультурной модернизации российского общества и существующей структуры экономики. *«Как позволяют утверждать результаты исследования, решая задачи модернизации страны, нельзя ограничиваться только проблематикой экономической модернизации, забывая о той базе, на которой последняя может эффективно реализовываться – наличие работника, ориентированного на саморазвитие и экономическую рациональность и формирование современной системы производственных отношений»*[21] (курсив мой. – *В.В.*).

Тенденции и перспективы персональной модернизации в России

Перспективы персональной модернизации во многом связаны с реализацией социальной и социокультурной модернизаций, а также структурной перестройкой экономики. Если отметить приобретения и потери за 20 лет реформ в общественном и личном плане, то они таковы. Все чаще выходят на первый план достижения, связанные с формированием в России «общества потребления»: некоторый рост благосостояния, насыщение рынка товарами, уход в прошлое экономики дефицита, свобода выезда за рубеж. Реже отмечается значимость приоритетных в 1990-е гг. демократических прав и свобод. «Реформы открыли новые возможности для самореализации, профессионального и карьерного роста, занятия предпринимательской деятельностью... но “освоить” эти возможности смог сравнительно узкий круг людей»[22].

Перспективы персональной модернизации, на наш взгляд, во многом будут зависеть от реализации социальных ожиданий российских граждан, которые отчетливо выявились социологическими исследованиями. Среди главных ожиданий можно отметить следующие [23].

Правильное целеполагание для оптимального стратегического и тактического развития нации, истинная забота о населении. Забота, означающая не максимизацию «объема социальных подачек», а создание условий для успешной и самостоятельной экономической активности людей, которая будет реализовываться

в условиях равенства шансов, равенства всех перед законом и разумной помощи социально слабым группам.

Приоритет социальной справедливости в национальной модели страны. Мечта о справедливом обществе, играющая роль *консолидирующей* идеи. Ключевыми элементами идеи справедливого общества признаются равенство возможностей, активная роль государства в системе социальной защиты, дифференциация в доходах, отражающая образование, квалификацию и эффективность работы каждого человека. Эти представления характерны для большинства россиян, независимо от статуса и личного благополучия.

Россияне мечтают жить в достатке, «не считать копейки» (40%), о хорошем здоровье (33%), о жизни в справедливом и разумно устроенном обществе (33%).

Согласно результатам проведенного исследования, «в массовом сознании россиян налицо все те компоненты, из которых “синтезировалась” русская мечта в прошлом. Это идея государства как “общего дела”, приоритет социальных прав над политическими, сильно выраженное чувство справедливости, приверженность социальному равенству, понимание свободы как воли»[24], т.е. возможность «быть самому себе хозяином».

В заключение можно сделать вывод: персональная модернизация является ключевым фактором экономического развития России, поскольку представляет собой механизм формирования главного субъекта модернизационных процессов – человека, ориентированного на саморазвитие и творчество.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] *Капустин Б.Г.* Современность. Новая философская энциклопедия. В 4 т. Т. 3. – М., 2001. С. 587.

[2] *Inkeles A., Smith D.H.* Becoming modern. Individual Change in Six Developing Countries. – Cambridge (MA): Harward University Press., 1974; Exploring Individual Modernity / ed. by A. Inkeles. – N. Y., 1983.

[3] Ibid. P. 350.

[4] Ibid. P. 291.

[5] Ibid. P. 302.

[6] См. *Becker G.P.* Human capital: A Theoretical and Empirical Analysis. – N. Y.: National Bureau of Economic Research, 1975.

[7] Социальная экономика: теория и практика / под ред. А.В. Бузгалина, К.В. Макаряна. – М., 2001. С. 135.

[8] *Sen A.* Human Development and Financial Conservatism // World Development. 1998. Vol. 26. № 4. P. 734.

[9] *Сен А.* Развитие как свобода. – М., 2004. С. 322.

[10] Там же.

[11] Там же. С. 323.

[12] Примечание: понятия «первичной», «вторичной» и «интегрированной» модернизации введено учеными Китайской Академии наук (см.: Обзорный доклад о модернизации в мире и Китае / под ред. Хэ Чуаньци. – М.: Весь мир. 2011).

[13] Доклад о развитии человеческого потенциала в Российской Федерации 2005. Россия в 2015 году: цели и приоритеты развития. – М., 2005. С. 23–31.

[14] Человеческий потенциал как критический ресурс России / отв. ред. Б.Г. Юдин. – М.: ИФ РАН, 2007. С. 3.

[15] *Юдин Б.Г.* Человеческий потенциал России: состояние и перспективы (Человеческий потенциал как критический ресурс). – М., 2007. С. 9.

[16] Там же. С. 9–10.

[17] Доклад о человеческом развитии 2014. Обеспечение устойчивого прогресса человечества: уменьшение уязвимости и формирование жизнестойкости. – М.: Весь мир. 2014. С. 160–164.

[18] Там же. С. 220.

[19] Готово ли Российское общество к модернизации / под ред. М.К. Горшкова, Р. Крумма, М.Е. Тихоновой. – М.: Весь мир, 2010. 344 с.; Двадцать лет реформ глазами россиян. Опыт многолетних социологических замеров / под ред. М.К. Горшкова, Р. Крумма, В.В. Петухова. – М.: Весь мир, 2011. 328 с.; О чем мечтают россияне. Идеал и реальность / под ред. М.К. Горшкова, Р. Крумма, М.Е. Тихоновой. – М.: Весь мир, 2013. 400 с.

[20] Готово ли Российское общество к модернизации. С. 106, 116, 124.

[21] Там же. С. 130.

[22] Двадцать лет реформ глазами россиян. Опыт многолетних социологических замеров. С. 312.

[23] О чем мечтают россияне. Идеал и реальность. С. 311, 314, 323.

[24] Там же. С. 324.

REFERENCES

Becker C.P. *Human capital: A Theoretical and Empirical Analysis.* New York, National Bureau of Economic Research, 1975.

Exploring Individual Modernity. A. Inkeles (ed.). New York, 1983.

Human Potential as a Critical Resourse in Russia. B.G. Yudin (ed.). Moscow, Institute of Philosophy RAS Publ., 2007 (in Russian).

Inkeles A., Smith D.H. *Becoming Modern. Individual Change in Six Developing Countries*. Cambridge (MA), Harward University Press, 1974.

Is Russian Society Ready for Modernization? M.K. Gorshkov, R. Krumm, M.E. Tikhonova (eds.). Moscow, Ves mir [The Whole World], 2010 (in Russian).

Kapustin B.G. Modernity. In: *New Philosophical Encyclopedia*. In 4 volumes. Vol. 3. Moscow, 2001 (in Russian).

Report on Human Development 2014. Guaranteeing Sustainable Development of Humanity: Decreasing Vulnerability and Forming Resilience. Moscow: Ves mir [The Whole World], pp. 160-164 (in Russian).

Report on the Development of Human Potential in the Russian Federation of 2005. Russian in 2015: Goals and Priorities of Development. Moscow, 2005, pp. 23-31 (in Russian).

Sen A. *Development as Freedom*. Moscow, 2004 (Russian trans.).

Sen A. Human Development and Financial Conservatism. In: *World Development*. Vol. 26. No 4. 1998.

Social Economics: Theory and Practice. A.V. Buzgalin, K.V. Makaryan (eds.). Moscow, 2001 (in Russian).

Survey Report on Modernization in China and the World. He Chuanqi (ed.). Moscow, Ves mir [The Whole World], 2011 (Russian trans.).

Twenty Years of Reforms as Seen by Russians. Record of Long-term Sociological Observation. M.K. Gorshkov, R. Krumm, V.V. Petukhov (eds.). Moscow, Ves mir [The Whole World], 2011 (in Russian).

What Russians are dreaming about: ideal and reality. M.K. Gorshkov, R. Krumm, N.E. Tikhonova (eds.). Moscow, Ves mir, 2013. 400 p. (in Russian).

Аннотация

Статья посвящена анализу влияния персональной модернизации на эффективность экономического развития в России. В ней рассматриваются теоретические истоки концепции персональной модернизации, роль персональной модернизации в развитии российского общества, показано нынешнее состояние человеческого потенциала и человеческого капитала в России, а также тенденции и перспективы персональной модернизации в России, делается вывод, что влияние персональной модернизации на эффективность экономического развития в России является ключевым фактором процветания страны.

Ключевые слова: модернизация, персональная модернизация, творчество, человек, экономика, работник, индивидуализация, человеческий потенциал, человеческий капитал, образование, профессиональное знание, экономическая эффективность, рациональность.

Summary

This article analyzes the impact of personal modernization on the efficiency of economic development in Russia. It examines the theoretical origins of the concept of personal modernization, the role of personal modernization in the development of the Russian society, shows the state of human development and human capital in Russia today, as well as the trends and prospects of personal modernization in Russia. Thus it concludes that the impact of modernization on the personal effectiveness of economic development in Russia is the key factor in the country's prosperity.

Keywords: personal modernization, theoretical sources of personal modernization, human potential, human capital, human resources of Russia, trends and prospects of the personal modernization HDI – human development index.

КОНФЛИКТОГЕННОСТЬ ВНЕШНЕЙ ТРУДОВОЙ МИГРАЦИИ (ФЕДЕРАЛЬНЫЕ И РЕГИОНАЛЬНЫЕ АСПЕКТЫ)

А.В. ДМИТРИЕВ

В сознании россиян сформировалось довольно устойчивое представление о том, что основные потоки иммигрантов ориентированы на теневую экономику и плохо регулируются. Многие исследователи, стремясь снизить градус нарастающего недовольства, обращают внимание на выгоды трудовой миграции, считая, что привлечение на законном основании иностранных работников не оказывает существенного влияния на ситуацию в целом по стране. В данной статье будет представлена несколько иная точка зрения. Не отрицая некоторых известных выгод иммиграции, стоит отметить, что проблема конфликтного потенциала внешней трудовой миграции многоаспектна и зачастую недооценивается. Сосредоточим внимание лишь на двух взаимосвязанных уровнях. Во-первых, на общероссийских проблемах, мотивирующих соответствующий конфликтный потенциал. Во-вторых, на конфликтном потенциале практик субъектов рынка миграционных услуг, действующего в социально-экономическом пространстве региональных социумов. В качестве примера были выбраны три региона Поволжья: *Республика Татарстан, Пензенская область, Самарская область*. В дальнейшем мы предполагаем рассмотреть также Нижегородский, Тюменский и Краснодарский регионы.

Федеральный уровень

Страны исхода мигрантов в направлении России многочисленны (около 120). В последнее время резко увеличилось число приезжих из Узбекистана, Таджикистана, Киргизии, а также из Украины. Довольно многочисленны традиционные потоки из Китая, Турции, Вьетнама. Признаем, что качество внешней трудовой миграции уже почти два с половиной десятилетия является вынужденной примитивной формой жизни миллионов людей, на которую их обрекли правительства стран происхождения (Средняя Азия, Центральная Азия и Украина). Для основной массы мигрантов, работающих по найму у российских работодателей (равно как и для работников из числа граждан России), характерны архаичные, неправовые практики, свойственные минувшему

столетию. Подобные практики формируют теневой контекст модели рыночной модернизации страны и тотальное господство сомнительного капитала, в рамках которого развивается система теневого предпринимательства, коррупция экономики, нуждающейся в притоке дешевой иностранной рабочей силы. Исподволь возникают риски институализации теневых, криминальных практик взаимодействия работодателей с трудовыми мигрантами на рынке труда, криминализации трудовых отношений (принудительный труд, обман, дискриминация, нелегальный статус). Ситуация чревата латентным антагонизмом интересов и, следовательно, напряженностью отношений.

Беспрепятственный массовый приток иностранных работников из стран безвизового въезда в Россию, особенно из республик Средней Азии, предоставил работодателям возможность легкого выбора между дешевой иностранной рабочей силой и более дорогим трудом граждан России. Основной сферой занятости мигрантов является строительство. Прибывают они, как правило, бригадами, при содействии посредников. По словам руководства ФМС России, в настоящее время именно на стройках фиксируется наибольшее нарушение миграционных правил. Но наказание, в случае их выявления, несет лишь подрядчик, а реальный хозяин уходит от ответственности. В этой сфере распространены высокая степень эксплуатации, обман, занижение заработной платы и отношение к мигранту как к безропотной, приобретенной за бесценок, рабочей силе. Возникающие конфликты чаще всего улаживаются по жесткой схеме: работодатель предлагает мигрантам альтернативу – принять его условия либо быть уволенными. Отчетливо выражена и другая тенденция – создать патерналистские отношения, создающие иллюзию общей заинтересованности в деле, что позволяет минимизировать риски развития открытых форм протеста.

Заметна и противоположная тенденция, отражающая стремление легальных мигрантов к различным формам самоорганизации и артикуляции своих требований. Они вступают с работодателями в споры и конфликты по поводу платы за выполненную работу, характера работы, продолжительности рабочего дня, гарантий социальной защиты (медицинской помощи, компенсации за лечение при производственном травматизме и т.д.), условий проживания, защиты от санкций правоохранительных органов и посягательств криминальных структур, окончательного расчета при расторжении договоренностей и увольнении. Здесь отмечены

попытки мигрантов разрешать конфликты путем неформальных переговоров с работодателями, привлечения для этих целей посредников из числа руководителей местных национально-культурных объединений, созданных этническими соотечественниками – гражданами России. Эффективность такой посреднической роли высока, но далеко не всегда известна. Отметим только, что лидеры подобных объединений имеют связи в региональных органах власти и в органах местного самоуправления, умело сочетая открытые, предусмотренные законом процедуры, с теневыми практиками. Используются методы этнической мобилизации соотечественников в случае возможных угроз последствий конфликтов местного населения с этническими группами мигрантов.

Российские работодатели сделали акцент на преимущественный найм мононациональных групп трудящихся-мигрантов и сокращение многонациональных коллективов работников.

Анализ показывает, что мигранты и работодатели имеют полярно различающиеся представления о механизмах регулирования трудовых конфликтов. Работодатели не поддерживают организацию правового обучения мигрантов, освоения ими методов предупреждения конфликтов, их структурирования и поэтапного разрешения. В результате обе стороны лишаются возможности в адекватной форме представлять свои интересы, вырабатывать взаимоприемлемые решения на основе цивилизованного диалога и компромиссов. Ситуация с нелегальными мигрантами, составляющими не менее половины численности иностранных работников, прибывающих в Россию, особенно тревожна. Нелегальный статус создает для них конфликт с законом и побуждает прибегать к стратегии обхода конфликтов. Именно поэтому многие работодатели выступают главными инициаторами нелегальной трудовой миграции в страну.

Региональный уровень

Распределение трудовых мигрантов по регионам России чрезвычайно неравномерно, что объясняется рядом причин. Главная из них – разный уровень развития регионов. Москва и Московская область здесь лидируют, причем помимо внешних мигрантов центральный регион привлекателен и для внутренних переселенцев. С.В. Рязанцев выделяет пять типов российских территорий в зависимости от отраслевой специализации. Московский регион входит в первый, куда входят также Смоленский, Ярославский, Ростовский, Краснодарский край. Здесь мигрантов привлекает

в первую очередь строительный бизнес, хотя некоторые (Москва) отличаются разнообразием выбора. Второй тип, куда входят Калининградская, Калужская и другие области, характерен привлекательностью транспорта (автобусы, маршрутки и пр.). Третий тип – регионы, где мигранты предпочитают работу на промышленных предприятиях и транспорте (Центр, Северо-Запад, Новосибирская область и Забайкальский регион). Четвертый – регион с преобладанием мигрантов в сфере обслуживания, торговли (Саратовская, Пензенская области, Ставропольский, Алтайский и Приморский край). И, наконец, пятый тип, где преобладает тяга к сельскому хозяйству. Здесь присутствуют не только трудовые мигранты по найму, но и арендаторы (Карелия, Калмыкия, Волгоградская, Астраханская области, Хабаровский и Краснодарский края[1].

В миграционной политике субъектов РФ прослеживается тенденция к развитию рынка миграционных услуг. Она заключается в ориентации на обслуживание нарастающего массового притока преимущественно неквалифицированных трудовых мигрантов и небольшого количества иностранных предпринимателей из государств безвизового и визового въезда в РФ, а также на соответствующие запросы российских предпринимателей. Здесь присутствуют легальные и теневые формы найма. Тенденция приобрела устойчивые очертания, ее развитию свойственна своя логика, поворотные пункты, особенности возникновения и поведения действующих на нем субъектов, среди которых отчетливо просматриваются три группы. В первую группу входят предоставляющие государственные услуги. Во вторую – содействующие предоставлению государственных услуг на законной основе. Третья группа включает субъектов, специализирующихся преимущественно на негосударственных услугах и параллельно, в теневом порядке, занимающихся содействием в предоставлении государственных услуг.

В настоящее время рынок миграционных услуг, обслуживающий иностранных работников и предпринимателей, российских работодателей, представлен слабыми признаками легальной формы (исключением является Москва, где легальный рынок достаточно развит). Такое положение обусловлено многими причинами, в том числе отсутствием в стране нормативной правовой базы, регулирующей порядок создания и деятельности субъектов различных организационно-правовых форм по оказанию миграционных услуг. Действующих на региональных рынках иностранной рабочей силы субъектов миграционных услуг можно классифицировать по двум

основаниям: видам (государственные и негосударственные услуги, ФМС и Роструд) и способам предоставления услуг (субъекты, оказывающие услуги на законном основании либо незаконно, в теневом порядке).

Явно конфликтогенными являются теневые субъекты миграционных услуг, такие как:

- организованные группы внутри некоторых диаспор, функционирующие самостоятельно либо под видом зарегистрированных национально-культурных объединений;
- неформальные группы, физические лица, не связанные с диаспорами;
- частные коммерческие организации, осуществляющие посредническую деятельность параллельно с уставной деятельностью, не связанной с трудовой миграцией;
- вовлеченные в теневые схемы оказания услуг отдельные сотрудники территориальных управлений ФМС России и службы занятости населения, медицинских учреждений.

Отметим, что эмпирические материалы по многим регионам не подтверждают распространенный в российских средствах массовой информации миф о массовой вовлеченности членов диаспор в оказание услуг трудовым мигрантам. Занимаются оказанием услуг лишь небольшие группы активистов отдельных диаспор, для которых такая деятельность является доходным делом. Вместе с тем, несмотря на незначительную численность инициативных групп, их влияние на приток трудовых мигрантов в регионы значимо и формируется прежде всего под воздействием заинтересованности работодателей в привлечении дешевой иностранной рабочей силы. Откликаясь на такой запрос, различные посредники используют свои ресурсы – родственные и земляческие связи в регионах стран происхождения мигрантов и помогают привлекать соотечественников.

Перечень услуг, предоставляемых посредниками, достаточно обширен. Они, в частности, содействуют получению государственных бумаг, связанных с оформлением и выдачей разрешения на работу, патента, с миграционным учетом, медицинским обследованием, получением разрешения на временное проживание, вида на жительство, приобретением гражданства РФ. Оказываются и негосударственные услуги, касающиеся вербовки трудовых мигрантов, трудоустройства, поиска жилья, неформальной защиты, представительства интересов при разрешении трудовых споров и конфликтов, при транспортировке в страну въезда и выезда и т.д.

Предоставление услуг происходит на платной основе, что не исключает некоторых бесплатных услуг определенному кругу лиц со стороны национально-культурных объединений, отдельных посредников и работодателей.

Таким образом, просматривается внешне гибкий, а на деле достаточно жесткий диктат стоимости услуг у отдельных теневых посредников, монопольно контролирующих приток мононациональных групп трудовых мигрантов – этнических соотечественников. Порой они используют формы взаиморасчетов, ведущих к долговой кабале. Утверждения отдельных авторов о якобы особой лояльности таких посредников к своим соотечественникам, о взимании с них минимальной платы за услуги, далеки от реальности. Исключения делаются только для узкого круга близких родственников и знакомых[2].

Риски дезинтеграции

В регионах достаточно отчетливо просматривается тенденция преобладания дезинтеграционного потенциала в практиках теневых субъектов и отдельных групп легальных субъектов миграционных услуг. Среди таких практик:

- трудоустройство к работодателям, практикующим принудительный труд, обман и нелегальный статус мигрантов;
- завышенные тарифы на оплату услуг;
- противоправные действия, теневые практики оказания услуг;
- методы психологического давления на мигрантов;
- недооценка значимости для мигрантов освоения русского языка;
- стремление организовать жизнь мигрантов в замкнутых микрогруппах, отчужденных от принимающего общества, что приводит к появлению предвестников гетто, объединяющих этнические группы мигрантов и вызывающих негативную реакцию местного населения.

Будем исходить из предположений, что масштабы трудовой миграции в Россию из стран полупериферии и периферии мировой экономики, равно как и конфликты взаимодействия мигрантов с принимающим обществом, будут нарастать. Евразийский опыт показывает, что в подобных условиях возрастает регулирующая роль государства, его способность гибко сочетать правовые, административные и рыночные механизмы влияния на миграцию, умение противодействовать росту ее конфликтного потенциала и повышать федеральную и региональную сопротивляемость негативным про-

цессам. В этих условиях вряд ли обоснована критика вероятности введения жесткого отбора мигрантов с помощью селективных мер. Разумеется, упрощение проблемы также неприемлемо.

На масштабы миграции воздействует множество переменных, которые необходимо изучать и считаться с ними. Как бы ни складывалась ситуация в России, миграция будет играть важную роль в ее развитии. К сожалению, среди российских чиновников и исследователей нет стратегического видения миграции как положительного явления[3]. Двойственность же миграционной политики России становится всем очевидной.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Миграционные процессы в России. – М.: Эконом-информ, 2014. С. 299–301.

[2] См.: *Дмитриев А.В., Пядухов Г.*А. Социально-пространственный дискурс конфликтогенности внешней трудовой миграции // Региональная социология. – М.: Хронометр. 2015. С. 363.

[3] *Алешковский И.А., Ионцев В.А.* Управление международной миграцией // Век глобализации. 2015. № 1. С. 87.

REFERENCES

Migrational Processes in Russia. Moscow: Ekonom-inform, 2014 (in Russian).

Dmitriev A.V., Piaduhov G.A. Discourse on the Conflict Potential of External Labor Migration in Social Space. In: *Regionalnaia sotsiologiia* [Regional Sociology]. Moscow, Hronometr, 2015 (in Russian).

Aleshkovskii I.A., Iontsev V.A. Management of international migration. In: *Vek globalizatsii* [Age of Globalization]. 2015, No 1 (in Russian).

Аннотация

В статье содержится анализ взаимодействия внешних мигрантов с субъектами принимающего социума: работодателями, властями, посредниками, диаспорами. Определяются проблемы и перспективы увеличения потоков мигрантов в Россию и их регулирование.

Ключевые слова: иммиграция, мигранты, регионы, работодатели, посредники, диаспоры, гетто, конфликт, регулирование.

Summary

The article analyses the interaction of external migrants with the subjects of the host society: employers, authorities, brokers, diasporas. It defines the problems and prospects of increasing migration flows to Russia and their regulation.

Keywords: immigration, migrants, regions, employers, agents, diaspora, ghetto, conflict, regulation.

КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЕ ПОКАЗАТЕЛИ КОНФЛИКТОГЕННОСТИ МИГРАЦИИ

А.В. ВОРОПАЕВА

Сегодня в отечественной экономике обострилось противоречие между кадровыми потребностями и количеством имеющихся «специалистов», их профессионализмом. Глобализационные процессы усугубляют и осложняют ситуацию. На нее все большее влияние де оказывает миграция, в которую вовлечены люди разной государственной и этнической принадлежности, исповедующие разные религии и живущие по разным обычаям. В этих условиях остро встала проблема психологической и культурной адаптации этих людей, обеспечения им необходимого профессионального обучения и квалификационного роста, экономически целесообразного и подконтрольного государству включения мигрантов в сферу общественно-полезного труда.

Миграционные процессы. В последнее время наша страна столкнулась с невиданным ранее масштабом внешней и внутренней миграции. Основными причинами миграционного процесса стали притеснение представителей некоренных национальностей в бывших союзных республиках, введение в действие дискриминационных законов, ущемляющих гражданские права некоренных жителей, вооруженные конфликты (Закавказье, Северный Кавказ, Молдова, Таджикистан), ухудшение криминогенной обстановки, резкое понижение экономического благосостояния коренного населения.

Основная масса эмигрантов – это сельские жители, не имеющие специальности и едва говорящие по-русски. Трудности интеграции в новую среду заставляют их самоорганизовываться. Ведущим в мотивационно-побудительной системе общения, как и всегда, остается достижение определенного интереса. Интересы обладают такими свойствами, которые осознанно или принудительно вынуждают людей объединяться, осуществляя действия, стереотипы которых закрепляются в сознании в виде межличностных установок. Складывающиеся стереотипы влияют на поведение мигрантов, их трудовую мотивацию. Это подтверждает практика действующих молодежных клубов, которые занимаются проблемами молодых мигрантов по всей России. Основная объединяющая цель участников клубов – сохранить свои традиции[1].

Мигранты в условиях крушения привычных для них устоев и поиска «новых» стандартов образа жизни привносят собствен-

ное представление о «правильных» стандартах образа жизни в жизнь местного населения. Рост этнокультурного разнообразия миграционных потоков, появление непривычных поведенческих стереотипов в свою очередь вызывают острую негативную реакцию у большинства населения. Так, по данным опроса населения Москвы за 2013 г. вызывает недовольство респондентов мигрантами следующее: «Они ведут себя оскорбительно по отношению к людям моей национальности», «Они не считаются с правилами поведения, сложившимися в Москве», «Они живут по иному укладу жизни, говорят на непонятном языке», «Они не чувствуют благодарности за то, что живут в Москве». Это составляет 55% от всей совокупности указанных причин[2]. Можно сделать вывод, что недовольство москвичей вызывает не собственно чужая этнокультурная специфика приезжих, не иная вера, а их неадаптированность в повседневную жизнь города, в котором они живут.

Миграция привела к появлению большого количества детей беженцев, мигрантов, переселенцев, испытывающих социальные и образовательные трудности, осложняющие адаптацию и социализацию к иной среде и иной культуре. Основные трудности связаны с вхождением в новую среду из-за отсутствия прежних друзей, хотя такая проблема как «недостаток друзей из числа местных сверстников» при опросе респондентов находится на последнем месте. Но именно навыки взаимодействия оказываются в первую очередь неадекватными в новой культурной среде, а ценности, нормы, стандарты поведения часто становятся причинами конфликтов детей разных национальностей. Необходимым способом смягчения конфликтной ситуации является получение образования. Однако слабый уровень подготовки мигрантов, не отвечающий требованиям российских школ, низкая учебная мотивация, отсутствие навыков самостоятельной работы, трудности во взаимоотношениях со сверстниками и взрослым местным населением – все это осложняет решение этой задачи. Этот трудный путь можно преодолеть только с помощью учителей, специально подготовленных для такой работы. Образовательная среда, субъектами которой они являются, есть, пожалуй, единственная площадка социализации во всем ее многообразии.

Огромное количество мигрантов изменило контингент учащихся практически во всех регионах России, повлияло на культурную и религиозную принадлежность, уровень образования и воспитания. Возникшая проблема требует системного исследования этнического самосознания мигрантов, определения особенностей

этнических стереотипов восприятия другой культуры, адекватной оценки роли этнологического просвещения в воспитании межэтнической толерантности и его позитивных установок в адаптационном процессе. Комплексное и системное рассмотрение данной проблемы специалистами разных областей науки позволит увидеть, что культура может быть не только средством общения, но и средством разобщения.

Интеграционные процессы. Национальная идентичность отражает реальную особенность в социокультурном развитии общества. Анализ показывает, что в результате реализации интеграционных процессов достигается в одном случае консенсус с обществом, в результате чего наблюдается разрешение каких-либо конфликтов, в другом случае имеет место конформизм. Конформистское поведение в некоторых ситуациях кажется неадекватным, приводящим к формированию таких установок личности, которые делают невозможной ее адаптацию. Длительная приверженность к конформизму может формировать склонность личности к систематическим «сбоям» в поведении и созданию новых проблемных ситуаций. Конформистская установка может стать предпосылкой возникновения внутренних конфликтов личности. Интеграционные процессы приобретают определенную специфику в зависимости от условий внешней среды: стабильности, кризиса, риска и т.д. Более предпочтительной является интеграция, одобряющая цели данной культуры. Однако при подавлении глубинных конфликтов возрастает возможность локальных рисков. Если общество выбирает путь создания благоприятных условий для интеграции человека в свою культурную среду, то этот способ является преодолением конфликта и минимизации риска. Особое место в интеграционных процессах принадлежит совмещению разных культурных традиций и ценностей, сохранению национально-культурной самобытности, национально-культурной интеграции.

Диалог культур. Диалог как способ существования культуры является важнейшей ее характеристикой. Сегодня диалог предполагает широкие возможности, меняющие сознание миллионов представителей различных локальных культур. Изоляционизм как своего рода гарантия культурного суверенитета чреват многими негативными последствиями. Расширение взаимопонимания между культурами приводит к повышению толерантности и готовности к сотрудничеству. Процессу развития диалога культур могут сопутствовать конфликтные явления, поскольку его участники могут находиться в неравном положении, обусловленном со-

циальными, демографическими, географическими, экономическими факторами. В процессе диалога происходят значительные изменения в традиционных идентичностях, но могут возникнуть и культурные противоречия, переходящие в культурный конфликт.

В условиях глобализации диалог культур испытывает мощный вызов со стороны иноэтничных мигрантов. Интенсивные миграционные процессы могут порождать националистическое самозамыкание, этноцентризм, мигрантофобию, шовинизм, стереотипизацию межэтнического взаимодействия и другие негативные явления. В мегаполисе интеграционный потенциал мигрантов высок в том случае, если они воспринимают принимающую среду как вполне определенную социально-культурную целостность, исторически сложившуюся на базе русской культуры. В ином случае развивается процесс анклавизации, сегрегации, когда компактное проживание отдельных этнических общностей влечет различие доступа к образованию, определенным видам профессиональной деятельности, карьерному росту. Это является показателем негативной интегрированности. Устранение этой ситуации видится в средствах коммуникационного пространства, обеспечивающих возможности диалога представителей различных культур на различных уровнях. Во многих странах такого рода проблемы решаются в русле политики и практики мультикультурализма.

Идентичность. Со второй половины 1970-х гг. понятие идентичности входит в лексикон различных наук. В самом общем смысле оно означает осознание человеком своей принадлежности к какой-либо социокультурной группе, что позволяет ему определить свое место в культурном пространстве и свободно ориентироваться в окружающем мире. Каждый человек нуждается в упорядоченности своей жизнедеятельности, которую он может получить только в сообществе других людей. Для этого он должен добровольно принять господствующие в данном сообществе вкусы, привычки, нормы, ценности, принятые окружающими его людьми. Аксиомой является утверждение, согласно которому каждый человек выступает носителем той культуры, в которой он вырос и сформировался как личность. Ощущение разницы между доминирующей в обществе культурой и своей собственной порождает в представителе этнического меньшинства убеждение в том, что он является человеком «второго сорта», приверженцем лишь своей «малой» культуры, при этом возникает ощущение «чужого». Обостренное ощущение этнической идентичности сопровождается стремлением передать детям свой язык, традиции своего народа. Отсюда –

тяготение к «национальной школе». Но практика «национальных школ» с одноязычным образованием вызывает серьезную тревогу. Обучение детей этнических меньшинств только на родном языке – это изолирующий тип обучения, его следствие – ограничение возможностей полноценной интеграции. Ни о каком профессиональном росте и карьере в России не могут мечтать выпускники нынешней «национальной школы» с одноязычным образованием. Поэтому во многом дальнейшая жизнь молодого мигранта зависит от семьи – она либо навязывает ему свою этноидентичность, либо способствует его интенсивной адаптации в новую среду.

Исследования дают нам представление о двух типах мигрантов: люди, которые живут примерно в той же системе ценностей и правил, как и мы, и люди, которые обладают другой системой ценностей, другим культурным кодом. Но и в том, и в другом случае проблема мигранта – проблема носителей другой культуры, с другими ценностями и правилами, при этом отличающихся по социальным параметрам: по образованию, по профессиональной квалификации, по культурным предпочтениям и т.д. И это вносит в решение проблемы дополнительные трудности, которые государству нельзя не учитывать.

Национальная самоидентификация может изменять свою значимость для человека в зависимости от ситуации, Человек на протяжении своей жизни может менять свою национальную самоидентификацию в зависимости от места проживания, условий межэтнического равенства или дискриминации, что наиболее часто наблюдается у молодежи от национально смешанных браков. Мигранты, ориентированные на постоянное место жительства, на интеграцию (аккультурацию) с принимающей средой, ориентированы на признание приоритетности социальных и культурных ценностей принимающей среды по сравнению со средой исхода. В этом случае процесс адаптации мигрантов носит устойчивый характер. Если же мигранты видят социальную и культурную размытость, т.е. отсутствие привычной культурной целостности, они стремятся воспроизвести в новой среде привычные для них социально-культурные стандарты, оформиться в анклав. В этом процессе важную роль играет самообразование личности в направлении воспитания культуры толерантности, являющейся основой гармонизации отношений человека с его окружением и обществом в целом.

Реализация этой задачи в стране сталкивается с теми общими препятствиями, которые стоят на пути реформации российского общества. Исследования говорят о том, что даже укорененные

москвичи-азербайджанцы видят проблемность московской среды в ее атомизации и неопределенности ценностно-нормативных стандартов, в результате чего культурные ориентации этих людей остаются в плоскости ценностей своей традиционной культуры. Большинство из этих семей – полные (88,6%). Но, по сравнению с российскими, они – более традиционные: с непоколебимым уважением к родителям, с высоким авторитетом отца, с подчинением родителям в решении возникших проблем. Особенностью традиционного семейного уклада является очень раннее вхождение ребенка в круг повседневной хозяйственной деятельности с принятием на себя соответствующих обязанностей. Опрос показывает, что практически треть подростков в этих семьях тратит свободное время на помощь родителям по хозяйству и по работе. Еще столько же подростков проводят свободное время дома за компьютером. В совокупности 66% подростков так или иначе выключены из процесса взаимодействия с русскоязычными ровесниками. В активное взаимодействие с ними вовлечен лишь 31% подростков. Таким образом, даже после более чем 10 лет пребывания в принимающей культуре большая часть мигрантов оказывается вне той среды, которая в наибольшей степени обеспечивает интеграцию в культуру принимающего общества (включая языковую компетенцию)[3].

Информационное воздействие на ценностные ориентации мигрантов. Чрезвычайно важным структурным элементом социализации мигрантов являются средства массовой информации, которые контролируют свободное время людей, формируют их сознание, поведение и ценностные ориентации. Несоответствие окружающей действительности тому миру, в котором они находились ранее, усиливает внутреннюю конфликтную ситуацию. По данным социологов, 93% россиян смотрят телевидение, поэтому именно на телевидение возлагается наибольшая ответственность за представляемую людям информацию. Необходим государственный комплекс мер, включая средства и возможности СМИ, облегчающих мигрантам процесс адаптации. Необходима выработка ориентированной на решение этой задачи определенной социальной политики, образовательных и культурных программ и регулирование со стороны государственных служб этих мероприятий.

Приведу высказывание профессора Московской высшей школы социальных и экономических наук В. Малахова, который говорит о неспособности правоохранительных органов охранять право, обеспечивать верховенство закона. Он объясняет на-

личие социального напряжения, национальных противоречий в стране тем, что правоохранительные органы обусловливают это напряжение культурой мигрантов, культурализируют эти напряжения и конфликты[4]. По результатам опроса, проведенного некоммерческой исследовательской службой «Среда» (опрос 400 респондентов, обратившихся в ФМС России, из них граждан Узбекистана (38%), Таджикистана (24%) и Киргизии (23%), наиболее актуальными проблемами для трудовых мигрантов оказались не финансовые трудности и не претензии к властям, а одиночество, которое беспокоит 76% опрошенных. При этом на плохое отношение москвичей жалуются всего 10% мигрантов; 45% опрошенных говорят о том, что хотели бы в перспективе стать гражданами России. Однако большая часть респондентов (64%) не хочет, чтобы их дети были похожи на россиян, негативно относясь к перспективе принятия их детьми православия (82%). Что касается уровня владения русским языком, половина опрошенных считает, что они читают (51%) и пишут (48%) по-русски свободно, меньше половины указывают на наличие «некоторых затруднений» с навыками чтения и письма. Однако, по мнению интервьюеров, говорящих свободно на русском языке среди респондентов всего 34%, другие испытывают те или иные затруднения. Хуже других владеют русским языком таджики[5]. Как видим, у 50% мигрантов есть желание интегрироваться в социокультурное пространство, но при этом они мало что знают, а порой вовсе не знают о наших обычаях, нравах и традициях, истории и культуре, отсутствует знание языка и российских законов. Очевидно, все же дело в культуре мигрантов.

Ведущим в мотивационной системе общения мигрантов и местного населения было и остается достижение определенного интереса. Как явления общественной жизни интересы обладают такими свойствами, которые осознанно или принудительно заставляют людей объединяться, осуществляя те или иные действия, прочные стереотипы которых закрепляются в дальнейшем в сознании в виде межличностных установок. Стереотипы влияют на поведение людей, их мотивацию, работают в формальных и неформальных способах общения. Например, в образовании идут сложные взаимоисключающие процессы, порождающие все новые проблемы, как, например, становление стереотипа бессмысленности получения образования. Человек в лучшем случае заинтересован в получении аттестата, диплома, но не знаний («я сейчас получаю во много раз больше, чем буду зарабатывать с дипломом»), так как

ни обществом, ни производством не уделяется данному вопросу серьезное внимание, а это в свою очередь является результатом неопределенности стратегической цели образовательной деятельности в существующих условиях.

Характерная для мигрантов низкая степень воспринимаемости иной культуры, вызывающая состояние растерянности и страха, порождает в их жизни дополнительные социальные и политические риски. Осложняется эта ситуация и тем, что внутренние российские проблемы (в современных условиях экономического кризиса) накладываются на возникающие противоречия и конфликты между коренным населением и мигрантами. В последнее время исследователи все более склоняются к выводу, что «идентичность россиян вступила в фазу тотальной этнизации, которая все сильнее затрагивает и русское население, еще в недавнем прошлом не придававшее особого значения национальной принадлежности»[6]. Это, можно сказать, является знаковым индикатором социальных и политических рисков.

Необходимо отметить, что особые проблемы адаптации в новую социокультурную среду имеются у представителей полуторного поколения мигрантов (one and a half generation), которые переезжают с семьей в Россию уже в сознательном возрасте. Это дети от 8 до 17 лет, живущие в нашей стране в течение нескольких лет, а порой и десятилетия. По исследовательским данным не подтверждается широко распространенный в некоторых СМИ стереотип о том, что дети мигрантов страдают от ксенофобии местных подростков. Ответы опрошенных детей полуторного поколения мигрантов и данные исследования позволяют с большой степенью вероятности предположить, что преобладающая среда общения на русском языке подростков, мигрантов полуторного поколения – это школа. В свободное время общение на русском и родном языке распространено примерно в равной степени. Это означает, что единственная реальная среда интеграции подростков в культуру принимающего общества (в том числе и развития навыков общения на русском языке) практически ограничена школой. Но и она не может в полной мере быть средой интеграции полуторного поколения подростков.

Мигранты обособляются, в перспективе растут риски появления этноконфессиональных анклавов. В условиях осложнения экономической ситуации официальные лица разного уровня уже неоднократно призывали к сокращению квот и объемов

использования иностранной рабочей силы. В то же время на московском рынке труда остаются невостребованными тысячи вакансий, поэтому без помощи дополнительных трудовых ресурсов развитие и нормальное функционирование Московского мегаполиса вряд ли возможно. Параллельно этому будет увеличиваться число мигрантов полуторного поколения. Исследования практик диаспор по использованию этнической и религиозной идентичности как ресурса интеграции в местные сообщества (на примере Юго-Восточного административного округа Москвы) выявили проблемы адаптации этнических сообществ в двух ракурсах. Первый – часть мигрантов признает необходимость социальных и культурных ценностей принимающей среды по сравнению со средой исхода и стремится к аккультурации, второй – часть мигрантов воспринимает новую среду только как экономическую среду на основе собственных социокультурных стандартов[7].

Очевидно, что национальная культура должна избегать замкнутости, но одновременно стремиться сохранить самобытность, историческую память, национальное наследие собственной культуры, в том числе – образования, воспитания, языка, обычаев и т.д. Сближение культур, их взаимодействие и взаимопроникновение и возникающие при этом противоречия – это естественноисторический процесс, который исключает подчинение одних культур другим, но который создает предпосылки формирования ценностей общенациональной культуры.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Аналитический отчет по результатам социологического исследования на тему: «Мнение москвичей о межнациональной и межконфессиональной ситуации в столице и путях ее оптимизации». – М., 2013. С. 63. См. об этом также: URL: http://dsmir.mos.ru/napravleniya_deyatelnosti/sotsiologicheskie_issledovaniya/oprosy_obshchestvennogo_mneniya_v_2013_godu/Mezh.pdf1

[2] См.: *Кузнецов И.М., Мукомель В.И.* Адаптационные возможности и сетевые связи мигрантских этнических меньшинств. – М.: ИСРАН, 2005.

[3] *Арьес Ф.* Ребенок и семейная жизнь при Старом порядке / пер. с франц. Я.Ю. Старцева при участии В.А. Бабинцева. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1999. С. 8–9.

[4] См. URL: http://postnauka.ru/video/48343.

[5] См. URL: http//sreda.org/wp-ontent/uploads/2012/10.

[6] Молодежь новой России: образ жизни и ценностные приоритеты. – М.: ИСРАН, 2013. С. 92.

[7] См.: *Дмитриев А.В., Леденева В.Ю., Назарова Е.А.* Миграция в Москве: модели и перспективы. – М.: Альфа-М, 2013. С. 92.

REFERENCES

Analythical Report on the Results of Sociological Research: "Opinion of Moscovites on Interethnic and Interconfessional Situation in the Capital and on Ways of its Optimization". Moscow, 2013. Available at: http://dsmir.mos.ru/napravleniya_deyatelnosti/sotsiologicheskie_issledovaniya/oprosy_obshchestvennogo_mneniya_v_2013_godu/Mezh.pdf1 (in Russian).

Kuznetsov I.M., Mukomel V.I. *Adaptive Capabilities and Network Connections of Migrant Ethnic Minorities*. Moscow, Institute of Sociology of the Russian Academy of Sciences, 2005 (in Russian).

Aries F. *The Child and Family Life in the Old Régime*. Ekaterenburg, Ural University Publ., 1999 (Russian trans. by Ya.Yu. Startsev and V.A. Babintsev).

The Youth of the New Russia: Lifestyle and Value Priorities. Moscow, Institute of Sociology of the Russian Academy of Sciences, 2013.

Dmitriev A.V., Ledeneva V.Iu., Nazarova E.A. Migration in Moscow: Models and Prospects. Moscow, Alfa-M, 2013.

Аннотация

В новой социально-культурной среде личность усваивает ее, приобретая опыт взаимоотношений с людьми другой этнокультуры. Недовольство коренных жителей вызывает не чужая этнокультурная специфика приезжих, не иная вера, а их неадаптированность в контекст города, в котором они живут, воспринимая новую среду только как экономическую в соответствии с собственными социокультурными стандартами. В таких условиях культура становится средством разобщения.

Ключевые слова: культурология, культура, конфликтогенность, миграция, адаптация, идентичность, интеграция.

Summary

A person assimilates a new socio-cultural environment by gaining experience and practices in relationships with people of a different ethnic culture. The discontent of the indigenous inhabitants is neither with the alien ethnic and cultural specificity of the newcomers, nor with a different faith, but with their maladaptation to the context of the city in which they live, understanding the new environment only as the economic environment on the basis of their own socio-cultural standards. Under such conditions culture becomes a means of separation.

Keywords: cultural studies, culture, conflicts, migration, adaptation, identity, integration.

СТАНОВЛЕНИЕ НОВОЙ МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКОЙ ПАРАДИГМЫ

Ю. В. ОЛЕЙНИКОВ

Известно утверждение Ф. Энгельса, что с каждым значительным открытием в науке меняются мировоззренческие представления людей о месте и роли человека в природе и обществе. И это действительно так. Существенные трансформации мировоззрения в свое время вызвали открытия Коперника, Ньютона, Дарвина и др. Некоторые из фундаментальных научных открытий коренным образом изменяли мировоззренческие представления, другие – вносили определенные коррективы в господствующую систему представлений о мире и месте человека в нем. Однако сами научные открытия оказывали такое воздействие главным образом на представления научной общественности и довольно узкий круг людей, так или иначе знакомых с этими теоретическими достижениями. Новое мировоззрение становилось достоянием широких масс лишь тогда, когда новые открытия в науке, воплощенные в технике и технологии, кардинальным образом преобразовывали окружающий мир. Эти достижения приобретали чувственно-зримое воплощение и реально изменяли место и роль человека в природе и обществе.

Такое новое состояние отражалось в сознании людей в виде соответствующей картины мира и закреплялось в форме неких мировоззренческих максим или принципов: «один в поле не воин» (т.е. один человек не в состоянии коренным образом изменить эволюцию природы и общества) или «человеку пределы не поставлены» (т.е. человек может до бесконечности изменять среду своего обитания) и др. Эти мировоззренческие представления определяли отношение человека к миру, направленность его практической, в том числе экономической, деятельности и поведение основной массы людей в ее рамках. Коренное изменение мировоззрения людей оказывает и революционное влияние на функционирование старого и становление нового социально-экономического способа производства. Оно прямо или опосредованно влияет на систему ценностей и приоритетов, политику, нравственные ориентиры и т.п. В научной же среде новая мировоззренческая парадигма всякий раз определяла дальнейший тренд научных исследований, обусловливала необходимость критического пересмотра прежних представлений и создание новой целостной картины мира, в которой бы новые научные открытия не противоречили ей и адекватно

описывали социоприродный Универсум и место человека в нем. Рассмотренная в этом контексте современная смена мировоззренческой парадигмы также имеет значительную научно-практическую значимость для будущего человечества.

К концу первой четверти XX в. некоторые философы и представители конкретных наук столкнулись с ситуацией, когда фундаментальные открытия XIX – начала XX вв. в физике, химии, биологии вошли в противоречие с господствовавшей механистической парадигмой объяснения строения мира и мировоззренческими представлениями о месте и роли человека в нем. Тогда для наиболее прозорливых из них стало понятно, что господствующая система взглядов и представлений о мире не соответствовала реалиям наличного бытия, что новые открытия в области конкретных наук и сама практика жизнедеятельности человека реально меняют место и роль человека в природе и обществе. Эти исследователи стали настойчиво утверждать, что старые мировоззренческие представления уже не позволят адекватно реагировать на вызовы времени, а, следовательно, и не соответствуют потребностям дальнейшего развития общества. Перед человечеством встала проблема формирования качественно новой мировоззренческой парадигмы, т.е. становления соответствующей системы представлений о месте и роли жизнедеятельности человека в нем.

Одним из первых о необходимости нового мировоззрения теоретически обоснованно заговорил академик В.И. Вернадский. И это не удивительно. Он, может быть, последний философствующий ученый-энциклопедист, имевший большой кругозор в области широкого спектра конкретных наук, обратил внимание на то, что объединенное человечество в начале XX в. по силе своего воздействия на природу планеты сравнялось с геологическими процессами и стало причиной изменения естественного природного окружения. Позднее он, анализируя ход исследований в области атомной энергии и осознавая возможности ее использования как средства ядерного омницида, пришел к предположению, что в перспективе и отдельный конкретный индивид может стать фактором изменения эволюции планетарного социоприродного Универсума. Итогом размышлений о состоянии мировоззренческих трансформаций стала решительная констатация: «XX век вносит с все увеличивающейся интенсивностью... коренное изменение в мировоззрение нового времени»[1]; «Мы переживаем коренную ломку научного мировоззрения»[2]. Одновременно с В.И. Вернадским, или несколько позднее, эту мысль высказывали П. Тейяр де Шарден,

А. Швейцер, К. Манхейм, А. Эйнштейн, К. Ясперс, М. Хайдеггер, И. Пригожин и др. В настоящее время в более широком контексте изменений в науке, технике, производстве и сугубо социальной жизнедеятельности о необходимости изменения мировоззренческой матрицы эпохи индустриализма писал Н.Н. Моисеев. Об этом говорят и другие авторы[3].

Причины неудовлетворенности господствующей системой представлений о мире и роли человека в нем и обоснования необходимости формирования новой мировоззренческой парадигмы приводятся самые разнообразные и истолковываются тоже неоднозначно. Не останавливаясь на аргументации отдельных авторов, в наиболее общем виде их можно представить следующим образом.

Как правило, аргументы представителей конкретных наук сводятся к тому, что результаты современных исследований противоречат господствующей мировоззренческой парадигме и требуют пересмотра традиционной интерпретации многих природных и социальных явлений и процессов. К примеру, современная квантовая физика демонстрирует несостоятельность механистических представлений о строении не только микромира, но и всей физической реальности – вплоть до космогонической картины мира – возникновения и эволюции Вселенной, отражающихся в гипотезе расширяющейся Вселенной (Большого взрыва), строения атома, элементарных частиц и структуры самой материи. Новые открытия в физике изменили господствовавшие еще со времен Эвклида представления о геометрии пространства, а генетика позволила по-новому объяснить процессы эволюции живого вещества, механизмы наследственности и дала возможность человеку творить мир искусственных живых организмов. Подобные открытия и их влияние на становление новой картины мира можно перечислять довольно долго. Однако вся их совокупность, не объединенная в единую мировоззренческую концепцию, не дает целостного видения мира, как не дают представления о целом мозаичном панно отдельные, разбросанные элементы мозаики.

Это объясняется рядом причин. Прежде всего, проблема в узкой специализации ученых в рамках частных наук, где сами по себе новые факты зачастую анализируются вне их взаимосвязей с другими научными сферами, в силу чего значимость научного открытия рискует оказаться замкнутой в узкой проблематике специального знания. Эти же особенности, характерные и для развития конкретных социальных наук, не позволяют их представителям построить обобщающую концепцию, объясняющую современные изменения в жизнедеятельности людей и социума в целом. Скажем, многие

социальные явления вроде глобального экологического кризиса, депопуляции, проблемы голода, инфантилизации человека и социума, роста психических заболеваний и наркомании, добровольного ухода из жизни (суицид) более 1 млн человека в год явно не способствуют решению этой задачи. К перечисленным фактам следует прибавить сохранение проблемы частых проявлений девиантного поведения и преступности, отчужденности человека от нормальных условий его существования, рост агрессивности и милитаризации, экономические кризисы, нарастание процессов хаотизации (неуправляемости) социальной жизнедеятельности отдельных социальных организмов, перманентные войны и.т.п., которые все еще трактуются как частные явления вне связи с кардинальным изменением социального бытия.

В своей совокупности сохранение этих тенденций в жизнедеятельности людей оценивается как свидетельство продолжения ее кризиса. Человечество в целом рискует утратить способность производства и воспроизводства социально экономических и экологических условий, обеспечивающих его существование и развитие.

Опираясь на идеи самоорганизации Ильи Пригожина и предложенной биологами У. Матурана и Ф. Варела концепции аутопоэзиса человека, т.е. производства себя и своих условий существования, Н.Н. Моисеев полагает, что начавшийся процесс самоликвидации человека есть реакция социальной суперсистемы на нарастающие проявления глобального кризиса, направленные на самоупрощение (ради выживания) социального бытия: возврат к более простым формам существования человека, а проще – к деградации социума[4]. Это иллюстрация того, что история человечества, на наш взгляд, не может дальше развиваться как стихийный естественноисторический процесс, не всегда контролируемый волей и сознанием людей. Последнее есть свидетельство не только кризиса существующей социальной организации, но и кризиса в понимании места и роли человека в окружающем и создаваемом им мире, свидетельство отсутствия долгосрочных ориентиров и целей существования человечества и эволюции всего социоприродного Универсума. Из этого можно сделать вывод о необходимости становления адекватной современным реалиям мировоззренческой парадигмы, которая станет ориентиром и «дорожной картой» преодоления сегодняшних трудностей и обеспечения дальнейшего развития человечества.

Сейчас ситуация для генерирования новых обобщающих философских концепций весьма благоприятна. В фундаментальных науках создан солидный задел новых представлений, ждущих своего более широкого концептуального обобщения. Есть необходимость

в новой мировоззренческой парадигме. Новые идеи, образно говоря, «витают в воздухе». Однако торжество новых идей, понимание «приходит лишь в свое время. Когда без него уже нельзя прожить. Иногда – позже, но никогда не раньше»[5]. Новые горизонты открываются в переломные моменты, в критические моменты бифуркации эволюции культуры, когда этот процесс становится чувственно-зримым. Словом, принципиально новые мировоззренческие представления о мире формируются тогда, когда накоплена критическая масса данных для перехода в новое качество. Гегель эту ситуацию обозначил в знаменитой сентенции о Сове Минервы, т.е. философии, которая начинает свой полет лишь с наступлением сумерек, ибо философия начинает рисовать или создавать свою картину мира тогда, когда «некая форма жизни стала старой», или другими словами «лишь после того, как действительность закончила процесс своего формирования (становления. – *Ю. О.*) и достигла своего завершения»[6]. Это время когда произвольные теории, отражающие незрелое, переходное состояние бытия, вытесняются и на их место приходят концепции, подтверждаемые практикой социоприродного целого.

Н.Н. Моисеев предлагает начать разговор о становлении нового мировоззрения и всех его аспектов с физики, а именно, с квантовой механики и соответствующих представлений о микромире. И это правильно, если в основе природы, общества и человека – всего живого и мертвого, естественного и искусственного, словом, всей объективной реальности лежит материальная субстанция, эволюция которой от косного вещества до высших форм движения материи подчиняется законам физики[7]. Становление новой мировоззренческой парадигмы начинается с констатации того, что мы являемся свидетелями коренного изменения места и роли человека в природе и обществе. Если в прежние времена один человек и даже общество в целом были не в состоянии существенно влиять на эволюцию планетарного социоприродного целого, то теперь, благодаря сегодняшним достижениям науки были созданы современные технологии, ознаменовавшие качественное преобразование производительных сил. На смену ремесленным и машинным орудиям труда приходят объекты и процессы молекулярного, атомного и субатомного уровня. Происходит коренная революция в производительных силах, в характере воздействия человека на окружающую действительность. Человек обрел способность изменять не только форму вещества природы, как это было прежде, но и глубинную структуру материальной основы мира, создавать не встречающиеся в естественных условиях вещества и объекты. Использование нанотехнологий в ге-

нетике, сельском хозяйстве, медицине позволяет заниматься генной инженерией – искусственно производить генномодифицированные организмы. Все это свидетельствует о том, что человек стал субъектом коренной трансформации глубинных основ своего материального бытия. Что позволяет заявлять: «...прежняя, классическая природа... поглощается миром социального и становится реликтом самой себя»[8]. Рукотворный мир «второй природы» – цивилизация. Это неорганическое тело человека, да и сам человек, все больше становится продуктом деятельности людей. Этот мир создается и воссоздается человеком во все большем объеме и становится решающим фактором эволюции планетарного социоприродного Универсума[9]. Более того, отдельный конкретный человек обретает возможность инициировать антропоплагенные (*plage* – толчок, лат.) процессы громадной мощности, типа термоядерных реакций, способные привести к изменению вектора эволюции планетарного целого и даже уничтожить высшие формы жизни на Земле (Ядерная зима) и всю планету. От деятельности конкретного человека во все большей мере зависит будущее.

Человек вышел в космос и осваивает околоземное космическое пространство. С помощью электронного туннельного микроскопа человек погружается в пространство микромира. Современные телескопы позволяют наблюдать объекты Вселенной, отстоящие от нас на расстоянии многих миллионов световых лет. Эти средства раздвигают наши представления о пространственных и временных параметрах Вселенной. Теперь человек живет не только в циклическом пространстве-времени окружающего макромира, а в контексте микро- и мегамира Вселенной, в пространстве и времени бытия самой материи. С погружением в этот мир меняются темпы и пространство жизни людей, общества и человечества в целом.

Революция в производительных силах на основе использования нанотехнологий уже сейчас позволяет на достаточно высоком уровне удовлетворить все потребности человека, необходимые для его нормального физического, психического, интеллектуального и в целом социального развития. Однако в современном мире наблюдается обострение многих социальных проблем: экономических, демографических, конфессиональных, политических, социально-экологических, ресурсных и т.п. Их причина видится не только в том, что многие живут и мыслят так, будто ничто из названного выше не произошло[10], а и в том, что новые производительные силы функционируют в условиях старого способа организации жизнедеятельности общества, ориентированного не на развитие человека и обеспечение безграничного бытия чело-

вещества в пространстве и времени, а на сиюминутное получение прибыли. Достижение этой цели обеспечивается за счет экономии на средствах производства – человеке и природе. Осуществление гуманистической задачи развития человека требует приведения в соответствие этой задачи с целями производства. Это в свою очередь должно привести к изменению и всего комплекса социальных отношений: экономических, политических, нравственных и т.п. Новая ситуация требует пересмотра всех мировоззренческих представлений о ценностях, целях и приоритетах бытия человека и общества. Нужны, следовательно, коренные изменения в способе социальной жизнедеятельности человечества. В противном случае может быть поставлен вопрос о его дальнейшем развитии и даже существовании. Человечество накопило колоссальные средства самоуничтожения. Это ставит проблему переосмысления мировоззренческих представлений о самом человеке.

Человек – не «тварь дрожащая». Напротив, с осознанием того, что Бог умер, т.е. с утратой веры в потустороннюю силу, определяющую судьбу общества, человек, обладающий современной техникой и технологией, становится подлинным творцом своего настоящего и будущего.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] *Вернадский В.И.* Мысли о современном значении истории знаний. – М.: Наука, 1927. С. 1.

[2] *Вернадский В.И.* Размышления натуралиста. Кн. 2. Научная мысль как планетное явление. – М.: Наука, 1975. С. 32; *Вернадский В.И.* Биогеохимические очерки // Проблемы биогеохимии. Труды биогеохимической лаборатории. Т. XVI. – М.: Наука, 1980. С. 259.

[3] См.: *Тейяр де Шарден П.* Феномен человека. – М.: Прогресс, 1965. С. 212, 22–223; *Швейцер А.* Благоговение перед жизнью. – М.: Прогресс, 1992. С. 73, 90; *Манхейм К.* Диагноз нашего времени. – М.: Юрист, 1994. С. 397; *Ясперс К.* Власть массы // Призрак толпы. – М.: Алгоритм, 2014. С. 29; *Осипов Г.В., Кара-Мурза С.Г.* Общество знания: история модернизации на Западе и в СССР. – М.: ЛИБРОКОМ, 2013. С. 8; *Олейников Ю.В., Борзова Т.В.* Экологическое взаимодействие общества с природой (философский анализ). – М.: Изд-во РГСУ, 2008. С. 406–435.

[4] См.: *Моисеев Н.Н.* Расставание с простотой. – М.: Аграф, 1998. С. 324; *Смит Р.* Быть человеком: историческое значение и сотворение человеческой природы. – М.: Канон+ РООИ Реабилитация, 2014. С. 327–328.

[5] *Моисеев Н.Н.* Расставание с простотой. С. 307.

[6] *Гегель Г.В.Ф.* Философия права. – М.: Мысль, 1992. С. 56.

[7] *Штеренберг М.И.* Физическая сущность жизни и начала теории организованных систем. Вечные вопросы в свете науки, философии и религии. Кн. I. – М.: Новый Век, 2003; *Морен Э.* Метод. Природа Природы. – М.: Прогресс-Тра-

диция, 2005; *Уилсон Э.* Хозяева Земли, социальное завоевывание планеты человечеством. – СПб.: Питер, 2014. С. 334–335.

[8] *Свасьян К.* …но еще ночь. – М.: Эвидентис, АВТ центр, 2013. С. 11.

[9] См.: *Рыбин В.К.* Медицина как парадигма философского знания // Науки о жизни и современная философия. – М.: Канон+ РООИ Реабилитация, 2010. С. 396–438. 496 р.

[10] См.: *Ясперс К.* Смысл и назначение истории. – М.: Политиздат, 1984. С. 502.

REFERENCES

Jaspers K. *The Origin and Goal of History*. Moscow, Politizdat, 1984 (Russian trans.).

Manheim K. *Diagnosis of our Time*. Moscow, Yurist [Lawyer], 1994 (Russian trans.).

Moiseev N.N. *Parting with Simplicity*. Moscow, Agraf, 1998 (in Russian).

Moren Ye. *Method. The Nature of Nature*. Moscow, Progress-Tradicija [Progress-Tradition], 2005 (Russian trans.).

Oleinikov Yu.V., Borzova T.V. *Ecological interactions between society and nature (philosophical analysis)*. Moscow, Russian State Social University Publ., 2008. 460 p. (in Russian).

Osipov G.V., Kara-Murza S.G. *Knowledge societies: the history of modernization in the West and in the USSR*. Moscow, LIBROKOM, 2013. 368 p. (in Russian).

Svasyan K. *…But it is Still Night*. Moscow: Evidentis, AVTcentr, 2013. 448 p. (in Russian).

Teilhard de Chardin P. *The Phenomenon of Man*. Moscow, Progress, 1965 (Russian trans.).

Vernadskii V.I. Biogeochemical Essays. In: *Problems of Biogeochemistry. Proceedings of the Biogeochemical Laboratory*. Vol. XVI. Moscow, Nauka [Science], 1980 (in Russian).

Vernadskii V.I. Thoughts on the Modern Meaning of the History of Knowledge. Moscow, Nauka [Science], 1927 (in Russian).

Аннотация

В статье обосновывается актуальность становления новой мировоззренческой парадигмы, адекватно отражающей реалии бытия социоприродного Универсума. Анализируются трудности, предпосылки и достижения в формировании современной системы мировоззренческих представлений о месте и роли человека в природе и обществе.

Ключевые слова: мировоззрение, картина мира, природа, общество, человек, социальная организация, хозяйственная деятельность, способ производства.

Summary

The article justifies the need for a new world outlook paradigm adequately reflecting the realities of the socionatural Universe. Difficulties, preconditions and achievements in the formation of the modern worldview system of ideas on the place and role of the person in nature and society are analyzed.

Keywords: outlook, picture of the world, nature, society, person, evolution, development, social organization, way of manufacture.

ФИЛОСОФИЯ И КУЛЬТУРА В КОНТЕКСТЕ ВРЕМЕНИ

Философская мысль: рецепция и интерпретация

ПРОБЛЕМА «Я» И «ДРУГОГО» В ФИЛОСОФСКОМ И ПСИХОЛОГИЧЕСКОМ РАКУРСАХ: ОТ ГЕГЕЛЯ К ЛАКАНУ*

Д.Э. ГАСПАРЯН

Введение

Если мы задумаемся над тем, откуда мы знаем о собственном Я, то этот вопрос вначале покажется нам очень простым, но если мы поразмышляем над ним еще немного, то увидим, насколько он сложен. Впервые проблематичность обнаружения нашего Я как чего-то предметного, сущностно очерченного и тождественного себе, продемонстрировал уже Д. Юм. Используя на удивление современные феноменологические методы, он показывает, что как бы мы ни пытались уловить наше Я как нечто определенное, мы будем постоянно встречаться с разрозненными впечатлениями. Например, мы будем чувствовать усталость или бодрость, комфорт или дискомфорт, нас будут посещать различные образы, мысли о прошлом и будущем, но ни одно из этих впечатлений не будет чувством переживаемого Я. Странным образом мое Я нельзя прочувствовать, его можно лишь примыслить ко всему тому, что реально чувствуется. «Я никогда не могу поймать свое Я отдельно от перцепции и никак не могу подметить ничего, кроме какой-нибудь перцепции[1].

У А. Шопенгауэра мы встречаемся с рассуждением, еще более близким современным авторам. Субъекту в младенческом возрасте все перцепции даны единым нерасчлененным потоком. Ощущение собственного тела слито с ощущением внешнего предмета таким образом, что нет никакой возможности определить, где заканчивается тело и начинается предмет. «Следовательно, одно общее самочув-

* Статья написана в рамках проекта Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ) «Концептологический анализ “возвращения к трансцендентному” в современной европейской философии», грант № 13–03–00573 (2013–2015).

ствие не знакомит нас с формой своего собственного тела»[2]. Если вдуматься в то, что наше тело тоже, строго говоря, есть предмет и дано нам как предмет, то как бы мы могли на уровне одних ощущений отделить ощущение нашей руки от поверхности, к которой она прикасается? Это различие не лежит в области самих ощущений, так как нельзя сказать, что свою руку я чувствую особым образом, отличным от ощущения гладкой поверхности. Но тогда, каким образом младенец, не имеющий возможности взглянуть на себя со стороны, мог бы заключить о границах собственного тела? И откуда он тогда вообще мог бы знать, что его тело не является продолжением предметов, а предметы не являются продолжением тела?

Этот вопрос представляет собой весьма нетривиальную проблему для психологов, однако далеко не все психологические теории, ориентированные на практическую работу, готовы разбираться в этом темном метафизическом вопросе. Скорее этот вопрос заходит на территорию философии психологии и составляет предмет для разного рода теоретических спекуляций. Впрочем, у большей части этих спекуляций, если они создаются на почве философии, вырисовывается один и тот же корневой метафизический ход – самость субъекта оказывается не первичной сущностью, а тем, что зарождается вне субъекта и имеет для него привносимый характер. Строго говоря, о субъекте даже нельзя говорить как о том, кто существует до того, как это «нечто» будет ему привито. Скорее сам субъект есть результат внешних манипуляций и появляется как продукт или результат работы по субъективации – вторым шагом и по итогам успешно проведенной операции по трансплантации формы **Я.**

Эта идея с завидной регулярностью встречается у самых разных философов XX в.: Ж.-П. Сартра, М. Мерло-Понти, Э. Левинаса, Ж. Деррида, Ж. Батая, М. Бланшо, Ж.-Л. Нанси, Ю. Кристевой, Б. Вандельвейса и др[3]. Психология, в свою очередь, готова обращаться к этой теме с меньшим энтузиазмом в силу ее (темы), как мы сказали, спекулятивности. Однако среди всех фигур, оказавших влияние, как на область философии, так и на область психологии, особенно выделяется авторитет Ж. Лакана, не побоявшегося перенести эту тему из области чистой философии в область психологии. Ему удалось сделать из сугубо умозрительной проблемы возникновения субъекта тему, с которой пришлось считаться многим психологам, по крайней мере, психоаналитического направления. Благодаря его усилиям эта тема не только перестала быть исключительно спекулятивной и чересчур абстрактной, но даже получила некоторое при-

кладное и эмпирическое значение – отныне стало уместным спрашивать, в какой момент вполне конкретного развития психики человека субъект вступает в свои права. На этот процесс стало возможным указать как на период становления личности в ходе ее индивидуальной истории взросления и роста. Лакан, таким образом, поместил вопрос, традиционно считавшийся достоянием метафизических рефлексий, в область психологических изысканий, что означало возможность экспериментальной проверки и верификации опытом.

За последние 15–20 лет в западной литературе даже завязалась активная дискуссия о правомочности применения сугубо редукционистских практик в описании формирования инстанции Я. Такова, например, обширная полемика между немецким психологом Эрнстом Бошем[4] и итальянскими авторами Коэльо и Фигейредо[5], в которой Бош отстаивает неоднозначность толкования структуры Я как сугубо интерсубъективной и социально обусловленной – позиции, развиваемой итальянскими авторами. Активная дискуссия между психологами идет также в связи с вопросом о цельной или составной природе Я: при интерсубъективной трактовке формирования индивида Я нельзя рассматривать холистически, что сказывается не только на психологических теориях Я, но и на психологических практиках, в том числе, психотерапевтических. Однако, несмотря, на такой прикладной поворот в проблематике возникновения субъекта, основа у нее осталась глубоко философской. Без знания этой основы не так просто уяснить смысл, а главное, мотивацию ухищрений, позволивших создать такую психологическую теорию субъекта, в которой субъектом не рождаются, но становятся по определенной, заданной извне технологии. Обращаться к этой основе, во многом значит обращаться к предтече и вдохновителю теории внешнего происхождения Я (проблемы Я и Другого) – Г. Гегелю, который сделал для разработки этой проблемы так много, что последующим авторам оставалось только уточнять детали и конкретизировать положения предложенной им схемы. Впрочем, как хорошо известно, Гегель остался бы для французского крыла континентальных философов глубоко чуждым автором, если бы не усилия А. Кожева – главного популяризатора и тематизатора наследия Гегеля, преподнесшего его французской интеллектуальной элите. Стараниями Кожева Гегель приобрел огромную популярность в среде французских интеллектуалов. По сути, Кожеву удалось привить французским философам методологию, ранее ими практически не использовавшуюся. Одним из ярчайших примеров этой благодатной прививки стала тема Я и Другого, оказавшаяся едва ли

не самой обсуждаемой и злободневной во французской философии. Важно отметить, что в этой истории Кожев сыграл не просто роль медиума, но основательно дополнил и развил идеи Гегеля. В связи с этим ниже я буду активно обращаться к Кожеву, поясняя тот или иной гегелевский концепт.

Таким образом, при действенном участии Кожева Гегель заложил фундамент для последующей разработки темы Я как Другого – гегелевские ходы в значительной степени определяют глубинную логику разных теорий Другого в континентальной философии. Поэтому Гегель – один из главных героев этой работы. Вторым же главным героем является Лакан – я обращаюсь к нему, чтобы показать на определенном примере, как философская проблема понимания Я через Другого была перенесена в область психологии. В свою очередь, Лакана можно рассматривать как одного из пионеров в сфере тех психологических подходов, которые вводят в свой контекст понятие Другого, а именно аспекты интерсубъективности, социального моделирования индивида, вторичной природы Я и т.д. При этом, конечно, Лакан не работает с этой проблемой как чистый практик – в его работе еще очень много философского задела и подтекста. Но он отчетливо движется к эмпирическому поиску подтверждения абстрактных философских изысканий. Если угодно, Лакан пытается верифицировать Гегеля, и ему это удается. И именно поэтому ключ к пониманию Лакана представляет собой гегелевская философия субъекта. Ниже я и попытаюсь это показать. На этом пути нам предстоит заглянуть в гости к некоторым другим философам, но общий вектор «от Гегеля к Лакану» будет вести нас подобно ориентиру, указывающему дорогу.

Генезис и логика модели «Я как Другой» – Г. Гегель

Итак, тематизацией Другого как конститутива субъектности мы в первую очередь обязаны философии Гегеля (точнее его перепрочтению Александром Кожевом, предложившим определенную акцентуацию гегелевских смыслов).

Как у Гегеля вводится Другой? Припомним для начала, что реальные эмпирические субъекты, наделенные «собственным» сознанием и самосознанием, у Гегеля суть не что иное, как средство самопознания Абсолюта[6]. Человек в Бытии есть орган *самосознания* Абсолюта – такова главная антропологическая формула диалектики. Но для того, чтобы быть этим органом, эмпирический субъект и сам должен быть наделен самосознанием. И тогда мы

должны спрашивать, как возникает самосознание каждого конкретного, отдельно взятого индивида, и что такое самосознание вообще. То, как Гегель отвечает на этот вопрос – кардинально отличным от всей предшествующей философии образом, – позволит нам ввести в континентальную философию фигуру Другого. Впервые субъект для своего рождения затребует содействия других субъектов, которые в свою очередь, будут нуждаться в нем или друг в друге для своего формирования. Гегель, таким образом, вводит феномен интерсубъективности в самое сердце субъекта. Посмотрим, как ему это удается.

Задавшись хрестоматийным вопросом, что делает субъекта субъектом, Гегель, вопреки традиционным положениям классической философии, высказывает неожиданную мысль – таковым субъекта делает вовсе не разум, но *желание*. Не будем забывать, что субъектом, или человеком в философии Гегеля является существо, единственно способное к деятельному отрицанию налично данного. Все кроме человека в мире просто существует, и только человек не ограничивается существованием, но и отрицает то, что есть с точки зрения того, чего нет. Субъект есть конденсант негативности в бытии. Это означает, что он может отрицать существующий порядок вещей как бы трансцендируя миру, и в тоже время, являясь его частью. Тогда почему не разум конституирует субъекта, а желание? Все дело в интенциональности того и другого. Разум, или познание всегда направлено на нечто наличное, некий предмет или объект, который *есть*, присутствует и составляет пищу для нашего ума. Разум есть опыт осознания присутствующих вещей и явлений. Напротив, желание всегда направлено на то, чего *нет*, мы хотим того, чего у нас нет сейчас в наличии и что мы хотим приобрести, испытывая нехватку, недостаток этого. Желание есть опыт отсутствия чего-либо, более того, оно возможно только как деятельное отрицание того, что есть. Например, если реальным является чувство холода, то желать тепла – значит отрицать холод, т.е. отрицать, по сути, то, что властно заполняет собой все пространство сущего, но желание субъекта оказывается сильнее этой тотальности бытия, над которым желание, желая, может подняться. Разум же в подобной ситуации может лишь констатировать холод, но не может желать преобразовать его. Именно поэтому человек, как существо деятельное и способное к отрицающему преобразованию сущего, начинается со способности желать, а не со способности мыслить. Кроме того, желание, будучи воплощенной негацией, отрицает не только налично данное, но и сам объект желания – получая объект желания, оно уничтожает его. Порой удовлетворение желания,

означает уничтожение объекта, к которому оно было устремлено. Но чистая негативность желания связана также с невозможностью окончательного удовлетворения – никакой объект устремления желаний не насыщает его окончательно, желание упорно продолжает чего-то желать. Так устроена экономика желания – если бы желание не восстанавливало каждый раз нехватку объекта, оно отменило бы само себя. И пока длится желание, длится бытие субъектом. Желание конституировано радикальной нехваткой – получив в свое пользование объект желания, мы тотчас начинаем желать чего-то другого. Все эти мотивы получили самое плодотворное развитие в последующей континентальной мысли (например, в теории психоанализа З. Фрейда, Ж. Лакана и в последующей критике у Ф. Гваттари, Ж. Делеза).

Итак, желание есть неотъемлемая часть человеческого в человеке. Однако это лишь его необходимая, но не достаточная часть. Чтобы специфицировать человека как особое существо, следует специфицировать и само желание. Ведь животные тоже способны желать (этим они и отличаются от неодушевленных вещей и предметов). Человека от животного отличает не что иное, как объект интенциональной направленности желания, а именно то, что желается в процессе желания. Животное желает чего-то налично-данного, ему нужны объекты вещного мира, оно всегда заинтересовано в том, что есть в поле его непосредственного восприятия. Желание животного направлено к миру природы, т.е. к области Идентичности, как мы помним. В этом смысле негация, проделанная животным, является неполной негацией или не вполне негацией. Только человек способен транслировать чистую и абсолютную негативность, так как он желает того, что выходит за пределы всякой наличности. Объектом собственно человеческого желания является не относительное, а абсолютное отсутствие объекта. Именно поэтому только человек способен к метафизическому, и в частности, религиозному чувству – желая Бога, человек отрицает всю полноту бытия целиком, устремляясь к тому, что превышает всю совокупность налично-данного. Человек всегда превышает тот порядок вещей, который дан ему в качестве окончательного – он устремляется от того, что есть к тому, чего нет. Итак, правильное, т.е. полноценное желание должно быть направлено к тому, что также является отсутствием, а не присутствием. Если желание есть, как мы сказали, чистая негативность, то чтобы она и продолжала оставаться таковой, в нее не должно примешиваться ничего из области наличного. Ближайшим претендентом на эту роль тогда будет *само желание*. Означает ли это, что желание должно желать само себя? Ни в коем случае, так как

тогда оно станет тождественным, в то время как негативность есть его (желания) противоположность. Но тогда остается только одно – желание должно желать какого-то *другого желания*. Именно в этом композиционном центре всего рассуждения и должен появиться Другой. Он возникнет в момент, когда Гегель заявит, что настоящим объектом истинного (т.е. только человеческого) желания будет *желание другого человека*. Эта формула Гегеля лучше всего передается словами Ж. Лакана: «Желание есть желание Другого»[7]. Объектом моего желания должно стать желание другого человека.

В общем виде формула «желать желания другого» означает следующее: я желаю завладеть желанием другого, т.е. я хочу, чтобы другой желал меня. Я желаю желания Другого, или, иными словами, весь объем моего желания состоит в том, чтобы быть желаемым Другим. Конкретно желание другого означает признание меня в качестве некой ценности. Моя жизнь и моя индивидуальность должны быть безусловно признаны другим как нечто самоценное. Другой, следовательно, должен признать во мне человека и гражданина, но в первую очередь личность – существо особенное. Желать желания Другого — значит желать быть признанным свободным, равно желать быть свободным – означает желать признания другим. Кроме того, желание другого – это весь слой общечеловеческих (внеприродных и надвитальных) ценностей, не только свободы, но и справедливости, долженствования и пр., т.е., строго говоря, в своей субъективности я должен хотеть весь комплекс социальных феноменов. Чтобы обрести свою самость, я должен учесть самость других людей и стать частью интерсубъективного порядка. Человек тогда желает желания другого, когда готов расстаться с собственной жизнью (пределом природного, т.е. животного влечения) во имя того, что Кожев назовет «престижем» – жажды социального одобрения[8]. Если для животного пределом его устремлений является самосохранение, т.е. поддержание и сохранение своей жизни, что, в некотором смысле, выступает для него как высшая ценность, то человек готов рисквать жизнью из понятий чести и достоинства, ценностей довольно виртуальных.

Таким образом, жажда признания Другим есть важнейшее условие субъективации. Это означает, что без присутствия в мире другого человека, я и сам не смогу состояться как человек. Кожев говорит об этом так: «Стало быть, человек может появиться на земле только в стаде. И потому человеческая реальность может быть только общественной»[9].

В свою очередь механизм признания меня Другим имеет сложную диалектическую структуру, проливающую свет на всеобщность, конститутивность и имманентность Другого, активно задействованные некоторыми последующими психологическими контекстами. Индивидуальное, по Гегелю, есть синтез *Особенного* и *Всеобщего*. Требование *всеобщности* означает, что человек является в той мере человечным, а именно свободным и историчным, в какой он признан в качестве такового *всеми* другими, т.е. в пределе всем человечеством. *Особенное* же в свою очередь означает совокупность всех предзаданных свойств субъекта – его характера, темперамента, способностей, обстоятельств жизни, окружения и среды. При этом настоящий человек всегда устремлен к преодолению своего особенного – того, что дается ему в качестве исходной данности (например, условия рождения в бедной семье или в несвободной стране). Как, однако, на практике могло бы быть осуществлено это признание всеми одного, если сам этот «один» является частью всеобщего? На помощь здесь приходит уточненная формулировка акта признания: признание есть долг признания *другого,* а именно *всегда другого*. Это максима не вида: «Признай другого как самого себя», но вида: «Признай другого, как он признал тебя». В данном случае противоречие снимается, однако, фактически, человек обречен не находить удовлетворения в имеющихся на его счет признаниях, поскольку эта совокупность признаний всегда *неполна*; она никогда не бывает представлена *всеми*.

В этом совместном признании открывается *взаимно-референциальный* характер этой процедуры. Действительно, признание субъекта сообществом может стать для него значимым фактом только в том случае, если он сам, в свою очередь, «признал» это сообщество. Я должен признать право Другого на его самоценность и тогда я смогу и сам обрести свою индивидуальную ценность. Я должен вступить в интерсубъективные отношения взаимной значимости. Чья-либо оценка важна для нас лишь постольку, поскольку мы сами высоко оцениваем того, кто выносит суждение. Иначе говоря, даже когда мы чувствуем себя в полной зависимости от чьего-либо авторитетного мнения, свое мнение о его авторитетности мы уже сформировали – такова предупредительность наших способностей к оценке. И тогда мы получаем глубоко имманентный характер взаимных притязаний на признание. Всякий единичный индивид обязан признать других значимыми индивидуальностями, поскольку подлинное признание возможно лишь со стороны тех, кого он сам признает.

Если жажда признания продолжает мотивировать субъекта, то, оставляя за ним значительную свободу поступать по своим собственным убеждениям и желаниям, налагая притом лишь ограничения законодательного и морального свойства, социальный порядок (Другой), скорее всего, заполучит субъекта, работающего *на* этот социальный порядок, а не *против* него. Это ожидание выступает весьма вероятным, если социальный порядок мыслится как пространство, которое генерирует и распределяет знаки социального признания. Объяснить, как индивид, будучи носителем частных эгоистических интересов, может выступать не против других индивидов, а совместно с ними, координируясь и сотрудничая с ними, будет гораздо проще, если принять во внимание эту модель. Если субъект движим лишь одним желанием признания, то, реализуя свою индивидуальную свободу, он с необходимостью направит ее к «стихии всеобщности», ибо лишь в ней он может найти желаемое – всеобщее одобрение и утверждение его уникальности как свободного существа. Равным образом субъект обречен на исполнение определенных алгоритмов, предписанных «всеобщим» во имя социального одобрения.

Получается замкнутый круг – субъект в своем стремлении быть признанным как свободно волящее и утверждающее свою волю существо, волит именно то, что предписано социальным порядком, но не теряет при этом чувства личной, не обремененной никем и ничем свободы. Его частная воля начинает согласовываться с волей прочих индивидов, не утрачивая при этом своей. Все индивиды должны признавать друг друга как самоценных участников сообщества. Сказанное в свою очередь означает то, что составляет главный нерв некоторых последующих психологизаций: внутренний мир субъекта есть продолжение и повторение социальных игр и по крайней мере через ценностные суждения Другой входит в самую структуру его внутреннего мира. Индивидуальное является пространством «экс-тимного», т.е. областью, где внутреннее овнешняется, поскольку субъекты выступают взаимными проводящими силами для энергий, расходуемых на социальное признание. Индивид, таким образом, есть тот, кому удалось, пускай на время, завоевать желание Другого – для этого ему пришлось принести в жертву свое особенное, но и уберечься от полного растворения в Другом. Индивид есть тот, кто был замечен и признан Другим.

Зеркало для Другого – Ж. Лакан

Теперь после всех этих метафизических разъяснений, мы можем приступить к собственно лакановской интерпретации Другого, которую, как я уже говорила вначале, можно рассматривать в виде одной из немногих попыток психологической разработки этой темы. Здесь же мы сможем немного поговорить о том, как концепт Другого наполняется психологическими смыслами не только в его теории, но и в некоторых других психологических контекстах. Напомню, что психологическая работа с концептом Другого предполагает некий эмпирический поиск конкретных эмпирических корелятов этого феномена в реальной исторический жизни субъекта, а именно в истории формирования его психики. Лакан, по сути, и задается вопросом о том, какой скрытый психологический механизм позволяет сформировать субъекта. Несмотря на подробный эмпирический анализ, в его способе отвечать на этот вопрос мы с легкостью расслышим философский подтекст, восходящий к Гегелю и подробно описанный выше.

Начнем мы, однако, с хорошо известного замечания К. Маркса, которое самым неожиданным образом предвосхищает лакановскую теорию «стадии зеркала». Так как человек, пишет Маркс, «родится без зеркала в руках и не фихтеанским философом: “Я есмь я”, то человек сначала смотрится как в зеркало, в другого человека. Лишь отнесясь к человеку Павлу как к себе подобному, человек Петр начинает относиться к самому себе как к человеку. Вместе с тем и Павел как таковой, во всей своей павловской телесности, становится для него формой проявления рода “человек”»[10].

Высказывание Маркса возвращает нас к началу настоящей статьи, где мы поставили вопрос о том, что обеспечивает целостность субъектности и знание о себе как о Я, поскольку никакое самопогружение в глубины психики и чувственного опыта этого знания не дает. Теперь, как кажется, становится яснее ключевая мысль философии Другого – таким знанием мы обязаны Другому, который предъявляет нам своего рода рамочный образец единства и целостности субъекта. Только глядясь в антропологический контур Другого, можно постичь свое Бытие человеком. «Я», в таком случае, есть явление социальное, оно может состояться как субъект только благодаря тому, что есть другие.

Благодаря знаменитому лакановскому концепту «стадии зеркала», сказанное перестает быть одной лишь метафорой. По крайней мере, «стадия зеркала» описывает абсолютно реальный этап формирования человеческой психики. Уже в рамках обычной

возрастной психологии специально описывается период, когда дети (ориентировочно в возрасте 6 месяцев) начинают реагировать на свое отражение в зеркале, а именно выказывают интерес, радость и попытки взаимодействия с отражением в виде игры. Факт, что ребенок в возрасте шести месяцев начинает эмоционально реагировать на отражение в зеркале, подтолкнул психологов к проведению ряда экспериментов для установления, как именно и почему ребенок начинает узнавать свой образ, а также понимать, что этот образ – его собственный и в конечном итоге догадываться, что это – только образ. До Лакана уже Анри Валлон предложил понимать игру с зеркалом как процесс, который ребенок проходит на стадии роста и который играет ключевую роль в формировании Реальности[11]. В концепции же Лакана мы встречаемся с тщательно разработанной теорией, являющейся, возможно, более философской, чем психологической. Так, приступая к разбору данной теории, Лакан сразу же заявляет, что «он ставит нас в оппозицию любой философии, исходящей прямо из Cogito»[12].

Так в своих исследованиях Лакан предполагает диалектический подход в объяснении работы психики, что отличает его от традиции прежней французской философии, рассматривавшей сознание в качестве субстанции. К примеру, даже те философы, которые испытали непосредственное влияние Кожева, не смогли избавиться от «иллюзии автономности Я и сознания»[13]. Лакан имеет в виду в первую очередь Сартра и Мерло-Понти, которые отталкиваются от автономии Я (сначала существует Я, и лишь потом оно вступает в отношения с Другим), в то время как для Лакана сначала есть отношения с Другим и только после появляется Я[14]. Лакан опишет диалектический переход от визуального ощущения (отражения в зеркале) к воображаемому (пониманию того, что это образ) и затем от воображаемого к символическому (включению Другого в свое Я). Следование Гегелю заставляет нас сказать, что субъект вовсе не предшествует миру форм, которые его очаровывают: он конституируется ими и в них. У Лакана так же, как у Гегеля, социальное возникает в сам момент организации субъектности как то, что, по сути, порождает субъекта в качестве своего следствия или эпифеномена.

Итак, Лакан возьмет на вооружение классические факты, описанные психологами, и даст им свою интерпретацию. В ней речь пойдет о том, что младенец до 6 месяцев пребывает в так называемой «до-зеркальной стадии», на которой он еще не ощущает целостности и индивидуального единства собственного тела.

Ребенку доступны лишь разнородный чувственный опыт и разрозненное исследование частей собственного тела. Он не может связать перцепции тела в единый, свой собственный, опыт. Ребенок рождается незавершенным в физическом отношении – у него наблюдается моторная дискоординация, вызванная чувством «неконтурированности» (неограниченности) своего тела. На первых месяцах жизни нервные «ареалы», через которые поступают данные извне, будут реализованы у ребенка «дисперсно»: автономно, бессвязно и фрагментарно. До-зеркальную стадию развития ребенка Лакан определяет как «раздробленный образ тела».

Эта формулировка напоминает нам слова Шопенгауэра, которые мы цитировали в самом начале статьи. Имеется в виду тот изначальный опыт «себя» (который в действительности «собой» еще не является), который воспринимается ребенком как бессвязный поток разнородных возбуждений. На этой стадии ребенок еще слит с миром. Он еще не ощущает целостности и индивидуального единства, предполагающих отделенность от мира. Когда же ребенок встречается со своим отражением в зеркале, то, как кажется, в его сознании происходит связывание фрагментированных ощущений собственного тела, которыми он располагал на до-зеркальной стадии, в целостный пространственный образ – гештальт. Визуализация этого образа позволяет синхронизировать внутренние переживания с внешней объективацией его тела. Это означает в свою очередь что только потусторонняя визуализация себя в мире, способность увидеть себя со стороны, позволяет сознанию отделить себя от мира, т.е. позволить родиться на свет субъекту. В терминах самого Лакана это выглядит как «привносимая субъективность». Фактически он мыслит субъективность через внешние визуальные эффекты – усмотрение контуров тела, которое дано как чужое тело, которое я должен присвоить и сделать своим. Это своего рода интерсубъективная психология, которая предполагает, что Другой уже внутри тебя, уже тебя в каком-то смысле конституирует, стирая различия между внешним и внутренним, собой и другим, иными словами образуя некий изначальный социальный организм.

Опыт зазеркалья позволит ребенку не только признать обладание собственным, индивидуальным телом, но и обрести свою субъектность. Этот путь включает в себя коммуникацию со своим образом в зеркале, что дает возможность запустить механизм интерсубъективных отношений. Все дело в том, что ребенок, обнаруживающий в возрасте 6 месяцев образ в зеркале, немедленно

вступает с ним в игру. Это поведение отличается от известной зоопсихологам индифферентности животных: они тоже замечают свой образ в зеркале, но остаются к нему безучастными. Не только детеныши шимпанзе, но и взрослые особи не проявляют большого интереса к своему отражению в зеркале. В отличие от животного ребенок приходит в настоящий восторг от встречи с человечком, который во всем ему послушен – маленький двойник повторяет и движения, и мимику ребенка, он следует всем его желаниям, незаметно формируя структуру и центр этих желаний; виртуальный ребенок создает реального, отделяя его от внешнего мира и позволяя «узнать» в другом себя. Именно в момент узнавания в психике младенца происходит одномоментное связывание разнородных и отдельных впечатлений, испытываемых его телом на до-зеркальной стадии, в единый антропологический контур. Синхронизация моторики с отраженным образом и перенос внутренних переживаний на визуализированный внешний гештальт центрирует субъектный полюс внутри психики ребенка. Этот полюс и должен стать началом сознательной жизни, свойственной исключительно человеку. Сформированный образ тела даст ребенку рамку, в которую он вольется для того, чтобы обрести свое Я. Таким образом, самое существенное для человека приходит к нему извне, под видом Другого. Обнаружив в отражении зеркала своего двойника, ребенок эволюционирует в своем понимании этого образа от чуждости до принятия его в качестве основы своего Я. Возникший новый опыт цельности и отделенности от мира позволит связать воедино анонимный поток переживаний, присвоить его и, что самое главное, отныне не смешивать себя с другими. Это измерение психики впоследствии (после освоения языка), будет тем пространством где сможет расположиться производительная фигура Другого.

Таким образом, Лакан учит нас, что еще ребенком человек вступает в отношения коммуникации с Другим через опыт освоения своего тела. Возрастная психология приводит массу иных примеров формирования самости посредством коммуникации с Другим. Так, когда ребенок воспроизводит внешние визуальные выражения материнского внимания к нему (жесты, мимику), в нем в ответ возникает аффект, который и можно считать началом его/ее субъективности. Французский философ Н. Лату называет этот аффект привносимой или «заразной, инфекционной субъективностью»[15], которая протекает в виде нелингвистической коммуникации в пограничной зоне между матерью и ребенком.

Это как раз то, что пытается показать Лакан – субъект не приходит в мир отдельной изолированной монадой, но с самого начала вступает в отношения коммуникации с Другим (телом Другого). Строго говоря, первична коммуникация, а субъект вторичен – он есть результат и продукт коммуникации. С первого момента появления на свет он инкорпорирует в себя это социальное отношение. Коммуникация тогда является не следствием, а предпосылкой формирования внутреннего мира субъекта. Здесь можно было бы говорить о первичности социального, некой психологии социуса (socius) в смысле, который придавал этому понятию французский психолог и психиатр П. Жане [16].

Собственно, главный вывод, который можно сделать из описанных механизмов будет состоять в том, что в процессе формирования субъекта в нем формируется сфера первичного отстранения, конституирующая таким образом разделение мира на внешнее и внутреннее. Отстранение от себя возможно через включение в собственную психическую структуру чего-то внешнего, чем и «представляется», в конечном итоге, для человека все символическое – язык, социум, культура – Другой. Субъект обретает приватное измерение внутреннего посредством вхождения в чуждые ему формы, и в ходе этой же процедуры появляется внешний ему объектный мир. Таким образом, разрыв вписан в саму структуру субъекта и реальности. Человек сталкивается с социумом не в процессе обнаружения запретов или ограничений на его желание, он сам творит этот социум как единственное пространство, произведенное им самим и для него же.

В этом пункте мы получаем примерно тот же принцип кругового обоснования, который уже встречали у Гегеля. Лакан очерчивает собственно антропологический горизонт человеческого желания, соглашаясь с Кожевом, комментирующим Гегеля: «...антропогенное Желание отлично от животного Желания... тем, что оно направлено не на реальный, “положительный”, данный объект, а на некоторое другое Желание»[17]. И именно поэтому желание остается навсегда пораженным нехваткой Другого: с одной стороны мы соотнесены с ним ближайшим образом, с другой – соотнесенность эта мнима, так как нам дан лишь образ Другого, но сам Другой не дан.

Безусловно, позиция субъекта будет обретена ребенком много позже – в момент вхождения в область собственно символического, в область языка, культуры и социума. Но этому предшествует событие, уходящее вглубь становления психики – игра с зеркальным образом, последствия которой станут для субъекта

чрезвычайно серьезными. Посредством одного психического акта человек разом получит и свое Я, и окружающий его мир, который в некотором смысле, ему тоже придется принять «на веру», как это произошло с первым в его психической истории опытом обретения себя – принятием своего собственного образа.

Заключение

Итак, целостность, которой наделен субъект, в действительности, развернута вовне. Субъектность не является частью самого субъекта, ибо она не переживается им как внутренний опыт – строго говоря, об этом нам говорит еще Юм. Мысли, образы и впечатления – это сугубо внутреннее содержание человеческого опыта, но рамочное оформление этого всего как целокупного и принадлежащего кому-то одному, приходит извне. Это привходящее со стороны вещей «воображаемое единство», которого человеку объективно недостает для распознавания в себе Я, и будет еще одним именем для обозначения Другого. Другой с самого начала встроен в структуру Я, конституируя его субъектность. Но правда, однако, заключается в том, что *никакого реального Я нет* – оно было разыграно вовне и принято субъектом всерьез. И поскольку именно этот акт интериоризации Другого и стал условием моей возможности стать субъектом, человек есть Я лишь постольку, поскольку он есть также и Другой. Объективировать себя, чтобы стать субъектом, значит включить «взгляд» Другого в само единство «своего» сознания. Фактически это есть расширение и углубление положения Гегеля и Маркса о том, что каждый смотрится в другого, как в свое зеркало: если бы не было Другого, я бы никогда не смог стать для себя объектом, т.е. обрести самосознание. Таким образом, интерсубъективность есть конститутивная часть индивидуального сознания. Но Лакан сделает еще одну вещь – он скажет, что субъект не только невротизирован Другим, он еще и не должен себе в этом признаваться. Существование Другого должно оставаться тайной сознания, включение Другого является неким табу, «слепым пятном», раскрытие которого грозит распадом личности. Иными словами, социализация субъекта, т.е. по сути, включение Другого в структуру его личности, это некая тайна, состоящая в том, что субъект лишен приватности сознания, т.е. никакого когитального единства, лежащего в основе классического представления о субъекте, в действительности нет. Субъект соотносится сам с собой при посредничестве Другого – внешнего образа, который он должен был отождествить с собой в воображе-

нии, а не почувствовать изнутри. Этому посредничеству субъект и обязан своим сознанием, всегда уже травмированным присутствием Другого.

Таким образом, благодаря главным тематизаторам Другого – Гегелю и Лакану, этот мотив прочно войдет в репертуар континентальных теоретизаций. Со временем, правда, фигура Другого будет все больше обрастать различного рода коннотативами – Другой будет пониматься и как язык, и как идеологический резервуар культуры, и как социальное и знаковое (символическое) пространство в целом и т.д. Кроме того, после Гегеля ряд философов предназначит Другому скорее репрессивную роль, и ни о какой диалектической идиллии совпадения Всеобщего и Индивидуального не будет идти и речи. Но, несмотря на эти трансформации неизменным останется главное умозаключение – конститутивом Я выступает Другой, одолживший нам на время призрачный образ субъектности.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] *Юм Д.* Трактат о человеческой природе. – М.: Канон, 1995. С. 92.

[2] *Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление // *Шопенгауэр А.* Соч. Т. 1. – М.: Мысль, 1985. С. 123.

[3] См.: *Taylor V.E., Winquist Ch.E. Encyclopedia of Postmodernism*. – L.: Routledge, 2001.

[4] См.: *Boesch E.* Why does Sally never Call Bobby `I'? // Culture Psychology. 2003. № 9. P. 287–311.

[5] См.: *Coelho N.E.,* Jr., Figueiredo L.C. Patterns of intersubjectivity in the constitution of subjectivity: Dimensions of otherness // Culture & Psychology. 2003. № 9 (3). P. 193–208.

[6] См.: *Гегель Г.В.Ф.* Феноменология Духа. – СПб.: Наука, 1992.

[7] *Лакан Ж.* Стадия зеркала // *Мазин В.* Стадия зеркала Жака Лакана.– СПб.: Логос, 2000. С. 143.

[8] Там же. С. 145.

[9] Там же. С. 87.

[10] *Маркс К.* Капитал. Критика политической экономии. Т. 1. – М., 1973. С. 306.

[11] См.: *Jalley É.* Freud, Wallon, Lacan. L'enfant au miroir. – Paris: EPEL, 1998.

[12] *Лакан Ж.* Стадия зеркала. С. 147.

[13] Там же. С. 101.

[14] См.: *Лакан Ж.* Инстанция буквы, или Судьба разума после Фрейда. – М., 1997.

[15] См.: *Lawtoo N.* Bataille and the Birth of the Subject // Angekali: Journal of the Theoretical Humanities. 2011.

[16] *Janet P.* Les Troubles de la personnalité sociale // Bulletin de Psychologie 1993–1994. Vol. XLVII. P. 156–183.

[17] *Лакан Ж.* Стадия зеркала. С. 159.

REFERENCES

Boesch E. Why does Sally never Call Bobby `I'? In: *Culture Psychology*. 2003. 9, pp. 287-311.

Coelho N.E., Jr., & Figueiredo, L.C. Patterns of intersubjectivity in the constitution of subjectivity: Dimensions of otherness. In: *Culture & Psychology*. 2003. Vol. 9 (3), pp. 193-208.

Jalley É. *Freud, Wallon, Lacan. L'enfant au miroir.* Paris, EPEL, 1998. 406 p.

Hume D. A *Treatise of Human Nature*. Moscow, Kanon, 1995. 288 p. (Russian trans.).

Janet P. Les Troubles de la personalite sociale. In: *Bulletin de Psychologie*. Vol. XLVII. 414 (1993–1994), pp. 156-183.

Kojève A. *Introduction to The Reading of Hegel.* Moscow, 1998. 296 p. (Russian trans.).

Lacan J. The Mirror Stage. In: *Mazin V. The Mirror Stage of Jacques Lacan*. Saint Petersburg, Logos, 2000. 248 p. (Russian trans.).

Lacan J. *The Instance of the Letter in the Unconscious, or Reason since Freud.* Moscow, 1997. 196 p. (Russian trans.).

Lawtoo N. Bataille and the Birth of the Subject. In: *Angekali: Journal of the Theoretical Humanities*. 2011.

Schopenhauer A. The World as Will and Representation. In: Schopenhauer A. Writings. Vol. 1. Mocow, Misl, 1985. 300 p. (Russian trans.).

Taylor V.E., Winquist Ch. E. *Encyclopedia of Postmodernism*. London, Routledge, 2001. 430 p.

Marx K. *Capital. Critique of Political Economy.* Vol. 1. Moscow, 1973. 506 p. (Russian trans.).

Аннотация

В работе представлен генезис одного из ключевых концептов философии личности, а именно понятия Другого. Анализ проведен с опорой на два ключевых подхода к этой теме – философский и психологический. В рамках первого подхода главным героем настоящей статьи является Г. Гегель, а в рамках второго – Ж. Лакан.

Ключевые слова: Я, Другой, субъект, стадия зеркала, желание, Ж. Лакан, Г. Гегель, А. Кожев.

Summary

The essay explores the genesis of one of the key concepts in continental philosophy of personalism – the concept of the "Other". Analysis employs two principle approaches to the problem – philosophical and psychological. From the stand point of the former, the key figure of the hereunder discourse is Hegel and his theory, while the later will be represented predominantly by Lacanian ideas.

Keywords: self, other, subject, the mirror stage, the desire, J. Lacan, G. Hegel, A. Kojeve.

Ф. НИЦШЕ О ПУТИ ВОЗВРАЩЕНИЯ К СЕБЕ

Н.В. ШЕЛКОВАЯ

Вместо предисловия

В очень тяжелый период моей жизни ко мне в голову начали приходить короткие мысли-афоризмы о природе человека и мира. Сначала я записывала их на листочках, потом завела амбарную тетрадь, которая со временем переросла в большую книгу – «Дневник мыслей». В какой-то момент ведения этого «Дневника мыслей» ко мне пришло его название – «Путь возвращения к себе». Позже, читая мистиков, я обратила внимание на то, что «возвращение к себе» – цель мистического духовного деяния. И совсем недавно, вчитываясь в тексты Ф. Ницше и работы о нем, я вновь обратила внимание на то, что для Ницше «возвращение к себе» было целью *духовной практики*. «Одинокий, ты идешь дорогою *к самому себе*!» (курсив мой. – *Н. Ш.*)[1]. Лишь «возвратившийся к себе» может считаться, по Ницше, сверхчеловеком, новым человеком. Хотя, исходя из идеи о вечном возвращении, уходящей своими корнями в глубокую древность и реанимированную Ницше, новый человек – это лишь возрожденный первозданный человек.

И что интересно: те работы о Ницше, которые показались наиболее интересными и близкими мне по духу, были, скорее, не исследованиями его творчества, не «работами о Ницше», а «со-мыслием, со-чувствием с Ницше», что наводит на мысль о сходстве «жизненного мира» авторов этих работ с Ницше. Это я увидела и в статье А. Белого «Фридрих Ницше», и в статье В.Н. Миронова «Философия истории Фридриха Ницше», и в статье И.И. Евлампиева «“Посюсторонняя” религиозность Ф. Достоевского и Ф. Ницше». Более того, у некоторых авторов, например, К.А. Свасьяна, наблюдается буквально состояние влюбленности в немецкого имморалиста. И это не удивительно: чем более погружаешься в «мир Ницше», пропитываешься атмосферой радости, любви к жизни, тем больше наполняешься какой-то особой энергией Света и Добра, и хочется танцевать и петь вместе с Заратустрой, реять свободным полетом его орла и мудро относиться к жизни, как его змея. В философию Ницше нельзя не влюбиться, как нельзя не влюбиться в учение Христа. «Стоп!» – скажете Вы. Ницше и Христос? Имморалист Ницше – певец Света и Добра? Да...

Христос и христианство, Ницше и ницшеанство

Одна из древнейших проблем, возникшая, пожалуй, с возникновением языка, – интерпретация сказанного, а позднее, написанного. Извечный герменевтический круг: *понимание – интерпретация – понимание* кусал и кусает сам себя, как змея свой хвост, и часто очень болезненно. И чем неординарнее говорящая и пишущая личность, тем сложнее понимание и интерпретация сказанного и написанного ею. Что касается Духовных Учителей человечества, среди которых был Иисус Христос, и гениев, к которым принадлежал Фридрих Ницше, то понять и интерпретировать сказанное Христом и написанное Ницше может лишь тот, кто находится «на одном вертикальном уровне» с ними, на их «высоте». Те же, кто ниже их по духовному уровню *неизбежно* искажают их учения. Предчувствуя эти искажения, Ницше уже в начале работы «По ту сторону добра и зла» обращает внимание читающих на то, что *его видение* реальности – эзотерическое, видение про-светленного, в отличие от экзотерического видения обычных людей; экзотерик «видит вещи *снизу*, а эзотерик глядит на них *сверху вниз*»[2].

Христос и Ницше говорят притчами. Оба часто повторяют, что их не понимают и поймут лишь позже. «Ни одно слово этого анти-реалиста не должно приниматься буквально, – пишет Ницше о Христе, – вот предварительное условие для того, чтобы он вообще мог говорить... Понятие “жизни”, *опыт* “жизни”, какой ему единственно доступен, противится у него всякого рода слову, формуле, закону, вере, догме. Он говорит только о самом внутреннем: “жизнь”, или “истина”, или “свет” – это его слово для выражения самого внутреннего; все остальное, вся реальность, вся природа, даже язык, имеет для него ценность знака, притчи»[3]. Но это же самое можно сказать и о самом Ницше! Работа Ницше «По ту сторону добра и зла» имеет подзаголовок «Прелюдия к философии будущего», т.е. то, о чем он пишет в этой и других своих работах, – это «книги для свободных умов», для тех, кто освободился из клетки людьми придуманных стереотипов, для тех, кого, возможно, «еще и не существует». Философ осознает, что он принадлежит не современности, не данному обществу, а, как все гении и просветленные, пришел в этот мир, чтобы нести весть о будущем человечества, чтобы о-светить человечество Светом не придуманной людьми «добренькости», плачущей сострадательности, а Радости и Любви к жизни. «Только послезавтра принадлежит мне. Иные люди родятся posthum»[4]. И именно к таким людям принадлежит

Ницше. Такие люди обычно, по глубокому замечанию А. Белого, появляются в кризисные, наиболее трагические периоды развития человечества. «Отдельные личности грядущей расы, преждевременно рожденные в период господства обреченной на вырождение расы, – это дети, заброшенные из будущего в царство стариков»[5]. Одним из таких «детей», не понятых «стариками», как и Христос, был Фридрих Ницше, который жаждал «вырастить ребенка – новую душу, из которой будет соткано тело сверхчеловека»[6].

Да, Христа и Ницше не поняли их современники, и они это осознавали. Христос понимал, что сколько бы он ни бросал свои жемчуга перед «свиньями», они все равно попрут их ногами своими и растерзают его. Понимал. Знал. Но не мог не бросать свои «жемчуга». И Ницше знал, что его «речи не для этих ушей»[7]. Да, он это понимал, но, как Христос и М. Лютер*, на том стоял и не мог иначе*. И он писал для всех и... ни для кого... Ибо он любил этих людей. И Христос, и Ницше не могли поступать иначе, ибо пришли в этот мир как Учителя и... сеятели. И они сеют семена духовности и мудрости, дабы эти семена мудрости, пусть и после их смерти, выросли в Дерево Жизни. И, чтобы дать возможность взойти этому Дереву Жизни, хотя бы после их смерти, они выкорчевывают, иногда весьма агрессивно, Деревья Смерти – Христос опрокидывает лавки менял в храме, превращенном фарисеями в рынок, Ницше ополчается и «громит» лживую фарисейскую мораль, в которой воспевается убогость духа и тела, слабость, страдания, показная доброта, являющаяся часто маской зла и коварства.

Ницше обвиняют в жестокости, имморализме. Но это не так. Ницше – не жестокий, а мужественный человек, открыто смотрящий в реальный, а не человеком, философами-идеалистами придуманный мир. Не Ницше жесток, а то общество, в котором он жил, и которое, увы-увы, не стало добрее и гуманнее сегодня. А жизнь? Она *вне* человеком придуманной морали, *по ту строну* добра и зла. «На свете *нет* моральных явлений, *есть* только моральное истолкование явлений» (курсив мой. – *Н. Ш.*)[8]. Почему же *этого* не видит большинство людей? Потому, что они не способны, как Ницше, подняться *над* мирской суетой и даже не подозревают, что помимо экзотерического, физического восприятия бытия, существует еще и эзотерическое, духовное, которым обладал Ницше.

Христос и Ницше бичуют общественные устои, но любят жизнь. В своей Нагорной проповеди – квинтэссенции христианства, Христос призывает: «Радуйтесь и веселитесь!» (Мт. 5:12). И мир этот Он видит как брачный пир, на котором надо радоваться жизни,

всему, что нам дает Бог. Недаром в ответ на обвинения фарисеев в несоблюдении поста Он отвечает: «Могут ли печалиться сыны чертога брачного, пока с ними жених?» (Мт. 9:15).

Не о том ли пишет и Ницше? Ведь Дионис, последователем которого он себя провозглашает, – покровитель оргиастического веселья, «брачного пира жизни». И «Веселая наука», и «Так говорил Заратустра» Ницше – это гимны радости, гимны жизни, гимны человеку, который *умеет* радоваться и танцует с Богом. «О высшие люди, – взывает Заратустра-Ницше, – ваше худшее в том, что все вы не научились танцевать, как нужно танцевать, – танцевать поверх самих себя!... Так *научитесь* же смеяться поверх самих себя!.. Смех признал я священным; о высшие люди, *научитесь* же у меня – смеяться!»[9] *Только* очень сильный человек может *так* жить, ибо танцевать с Богом, смеяться с Богом, радоваться жизни всеми фибрами своего естества может лишь сверхчеловек, способный подняться *над всеми* невзгодами жизни, *над всеми* несчастьями и стать тем, кем и был создан изначально – богоподобным существом, т.е. тем, кто в цикле вечного возвращения *смог* «вернуться к себе», к себе богоподобному, сверхчеловеку, человеку, наполненному гармонией с жизнью и Богом и, как следствие, Светом и Радостью.

Во что же превратили учение Христа? Согласно точке зрения христианской Церкви, причина прихода в мир Христа заключается в том, что он *должен* (!) своей мученической смертью искупить грехи человеческие, и прежде всего первородный грех Адама и Евы. Таким образом, Иисус пришел, чтобы умереть в муках ради людей. И именно на этом делается акцент, на этом останавливается христианская Церковь. Христос распят... Он мученически умер, принесенный на алтарь Бога, как *жертва*... (Как жертва в языческих религиях, против которых вовсю выступает христианская Церковь!) Отсюда культ креста и крестиков с изображением распятого Христа, культ страданий и великомучеников за веру Христову, видение в аскетизме проявления духовности, культ распятия, т.е. *культ страданий и смерти* (вот на этом-то и делает акцент Ницше!). Здесь Христос выступает как *жертва* Богу за грехи человеческие. И главное для верующих – каяться в грехах и терпеть страдания, как терпел их Христос. Это – *религия «распятого Христа»,* религия людей слабых духом, не способных воскресать, будучи «распятыми» жизнью, *не способных радоваться жизни*.

Да, из анализа текста Евангелий действительно следует, что Христос пришел в этот мир, чтобы своей мученической смер-

тью искупить грехи человеческие, и прежде всего первородный грех Адама и Евы. Но в чем заключается суть первородного греха, который должен был искупить Христос? В эгоизме. А что такое эгоизм? Это когда человек думает только о себе. Он не умеет любить даже себя, ибо *думать о любви и любить – это не одно и то же*. Думает – голова, любит – сердце. Христос пришел, чтобы избавить нас от эгоизма – научить нас любить. Он пришел *не как Жертва, а как Духовный Учитель*. Отсюда культ воскресения, ибо любовь побеждает смерть, *культ жизни, культ радости,* ибо воскресение, как *победа* над смертью, – это огромная радость. Здесь главное для верующих – *научиться любить и радоваться жизни* во всех ее проявлениях. Это – *религия «воскресшего Христа»*, религия людей сильных духом, способных воскресать вновь и вновь, как бы жизнь их ни «распинала», *умеющих радоваться жизни*. И это... религия Ницше! Заратустра Ницше учит: «С тех пор как существуют люди, человек слишком мало радовался; лишь это, братья мои, наш первородный грех! И когда мы *научимся* лучше *радоваться*, тогда мы тем лучше *разучимся причинять другим горе* и выдумывать его» (курсив мой. – *Н. Ш.*)[10].

Во что же превратили учение Ницше? Традиционно Ницше считают атеистом, апеллируя к его высказываниям о христианстве и к тому, что он сам себя называет антихристианином. Но означает ли это, что Ницше отвергал Бога? Вчитываясь в его произведения, мы видим обратное: он ищет Бога и сердце его скорбит, видя отсутствие истинной веры в Бога. Церковь, в частности христианская Церковь, из духовной организации, основанной на принципе соборности – духовного единения людей, способствующего самораскрытию личностного начала в человеке, превратилась в социальный институт, манипулирующий сознанием верующих, которые внимают слову пастыря своего более, нежели Слову Бога, которое перестало быть и слышно им. И название своего произведения «Антихрист» относится не к самому Ницше, а к Церкви, которая поставила себя вместо Бога, Христа, став таким образом, по сути, Антихристом[11].

«Бог умер», – говорит Ницше, но означает ли это, что он умер для Ницше, а может, это фиксация его смерти для масс? Сам же Ницше признается, что он «еще ребенком узрел Бога во всем блеске»[12].

И пришел Сын Человеческий в мир нести слово Бога, явить божье слово в мир, но не нужно народу слово божье, ему дороже слово Церкви, слово священников. И те, которые в воскресенье,

при входе Христа в Иерусалим, бросали ему под ноги пальмовые ветви, крича «Осанна сыну Давидову!», через пять дней (всего пять дней!..) требовали распятия Спасителя. Здесь ярко выражен феномен религиозного фанатизма, характерный для толпы со стадным сознанием, против которого так горячо выступал Ницше. «Уже слово “христианство” есть недоразумение, – писал он с горечью, – в сущности, был только один христианин, и он умер на кресте. “Евангелие” *умерло* на кресте. То, что с этого мгновения называется “Евангелием”, было уже противоположностью *его* жизни: “*дурная* весть”, Dysangelium. До бессмыслицы лживо в “вере” видеть примету христианина, хотя бы то была вера в спасение через Христа; христианской может быть только христианская *практика*, т.е. такая жизнь, какою *жил* тот, кто умер на кресте»[13]. По существу, Христос и его Благая Весть, Евангелие, распяты народом, священниками и продолжают распинаться до сих пор, ибо «жизнь во Христе» подменяется «разговорами о Христе» и обрядами, более того, христианская любовь деформировалась в христианстве в квазихристианскую ненависть, претензии, агрессию ко всему, что не вписывается в рамки учения данной христианской конфессии. На место Бога пришла конфессия; клирик стал, по сути, антихристом, ибо «заменил» собою Христа и объявил *свое* учение «истинно христианским». Об этом писал Ф. Ницше, об этом размышляли русский гений Ф. Достоевский в «Легенде о Великом инквизиторе» и Вл. Соловьев в «Повести об Антихристе».

Размышляя о природе убийства Бога, Ницше пишет такие пронзительные строки: «Слышали ли вы о том безумном человеке, который в светлый полдень зажег фонарь, выбежал на рынок и все время кричал: “Я ищу Бога! Я ищу Бога!” – Поскольку там собрались как раз многие из тех, кто не верил в Бога, вокруг него раздался хохот... Тогда безумец вбежал в толпу и пронзил их своим взглядом. “Где Бог? – воскликнул он. – Я хочу сказать вам это! *Мы его убили* – вы и я! Мы все его убийцы! Но как мы сделали это? Как удалось нам выпить море? Кто дал нам губку, чтобы стереть краску со всего горизонта?.. Бог умер! Бог не воскреснет! И мы его убили!.. Самое святое и могущественное Существо, какое только было в мире, истекло кровью под нашими ножами...” – Здесь замолчал безумный человек и снова стал глядеть на своих слушателей; молчали и они, удивленно глядя на него. Наконец, он бросил свой фонарь на землю, так что тот разбился вдребезги и погас. “Я пришел слишком рано, – сказал он тогда, – мой час еще не пробил”»[14].

Может, Ницше пришел слишком рано, ибо даже сегодня он остается непонятым, оболганным, табуированным? Люди не поняли «человека с фонарем» и продолжают жить в мире без Бога. Крик его души не был услышан. Предостережения Ницше трансформировались либо в предмет «игры в бисер» интеллектуалов, либо в «программу действия» диктаторов, которым недоступны духовные смыслы поисков Ницше в силу их бездуховности. Одним из таких «великих интерпретаторов» и почитателей учения Ницше был Адольф Гитлер.

Здесь раскрывается проблема понимания и интерпретации, о которой говорилось мною выше. Понимание возможно лишь при схожести исходных позиций и установок субъектов общения. Адекватное понимание возможно при сходстве типа личности. При этом высший тип личности способен понять низший, но не наоборот. Более того, низший тип не только не способен понять высший, но и стремится всячески снизить высшее до низшего, что проявляется в унижении, ненависти, злобе, вплоть до стремления уничтожить высшего. Эта ситуация была промоделирована Иисусом Христом в его Нагорной проповеди: «Не давайте святыни псам и не бросайте жемчуга вашего перед свиньями, чтобы они не попрали его ногами своими и, обратившись, не растерзали вас» (Мф. 7:6).

История являет немало примеров «растерзания» выдающихся духовных личностей. Это и сам Иисус Христос, это и многочисленные выдающиеся люди, среди которых особое место занимает Фридрих Ницше и его учение. Да, Гитлер, а вслед за ним и большая часть человечества, в том числе и в нашей стране, «растерзали» Ницше.

Что же мог найти в философии Ницше Гитлер? Лишь то, что *он* был способен понять и что укрепляло *его* нарциссические и некрофильские черты характера: волю к власти, как к насилию сильного над слабым, толпою, стадом, и связанный с нею гимн войне.

Следует особо отметить, что любая система, основанная на господстве идеологии, в том числе и национал-социалистическая, предполагает такое перекраивание философских теорий, при котором они становятся средством борьбы с политическим противником. Поэтому следует различать политическую интерпретацию и сущностные смыслы учений, будь то ницшеанство или марксизм. Наиболее распространенным способом политической интерпретации философских учений является сведение их к цитатам-лозунгам, легко понимаемым и усвояемым народными массами, обладающими «строевым мышлением», которое умеет считать только

до двух: свои – враги, арии – не арии, красные – белые и т.п. Что касается Ницше, то сама афористическая манера изложения его философии способствовала сведению ее к лозунгам типа «мораль господ и рабов», «грядущий свехчеловек», «белокурая бестия» и т.д.

Но сверхчеловек Ницше, для которого якобы не существует никаких запретов и норм, – это лишь *интерпретация* того и тех, кто жаждет славы и власти, социальных и биологических благ. Сам Ницше видел в человеке не повелителя, не диктатора, стоящего над жизнью и смертью других, а личность, осознавшую, что «существует *мораль господ* и *мораль рабов*... даже в одном и том же человеке, в одной и той же душе»[15], и выдавливающую из себя рабскую мораль, «мораль стадных животных», способную сохранить себя, свое «Я», создать свою мораль, основанную не на страхе, покорности и подчинении, а на свободном самоопределении. Сверхчеловек Ницше – это выходящая из стандартных рамок, самосовершенствующаяся личность.

Что касается идеи неравенства людей, взятой Гитлером на вооружение, то *Ницше как духовную личность волновало не социальное, а духовное равенство, как стадность*, а отсюда – и его страстное желание уйти от стадности к уникальности, чтобы люди стремились «к будущему по тысяче мостов и тропинок», а не маршировали стройными колоннами под общими лозунгами. «Теперь век толпы, – с горечью констатирует философ, – она ползает на брюхе перед всем массовым»[16]. Не это ли мы наблюдаем в современном мире масс-культуры, не этому ли процессу расчеловечивания и обезличивания посвящены исследования философов XX века – «Восстание масс» Х. Ортеги-и-Гассета и «Век толп» С. Московичи?

Большинство идей Гитлер и нацисты черпали, помимо работы «Так говорил Заратустра», из книги «Воля к власти», но Ницше не писал такой книги, она была сфабрикована его сестрой, которую сам философ называл «*мстительной антисемитской дурой*»[17]. У Ницше было резко негативное отношение к воле к власти в социальном аспекте. «Посмотрите же на этих лишних людей! – взывает он. – Они всегда больны... Власти хотят они, и прежде всего, рычага власти, много денег, – эти немощные! Посмотрите, как лезут они, эти проворные обезьяны!.. По-моему, все они безумцы, карабкающиеся обезьяны и находящиеся в бреду»[18]. Таким образом, Ницше не имеет ни малейшего отношения к тому, что в нем «нашли» Гитлер и нацисты[19].

Вечное возвращение – возвращение к себе

Кем же был этот непонятый гений и каков глубинный смысл его учения? Гений Ницше, как известно, раскрылся очень рано, и в 1868 г. в возрасте 24 лет без защиты докторской диссертации Ницше стал профессором классической филологии Базельского университета. Но в 1873 г., в 29 лет, у него появились первые симптомы болезни, которая заставила его в 1879 г., в 35 лет, оставить преподавание. Здесь возникает интересная параллель с жизненным путем Гаутамы Сиддхартхи Шакьямуни, который в 29 лет ушел из дома в поисках ответа на вопрос: почему люди страдают, а в 35 лет стал Буддой – просветленным, открыв Четыре Истины *о причинах человеческих страданий и пути избавления от них*.

Ницше страшно страдает от мучительных головных болей, но... Но в 1882 г. кризис, как писал сам Ницше в письме Г. Брандесу, «был преодолен... *болезнь принесла мне величайшую пользу*» (курсив мой. – *Н. Ш.*)[20]. О какой пользе болезни говорит Ницше? Представляется, что он говорит о болезни как инициации, приведшей к просветлению через трансформацию его сознания и психики. Как правило, духовные центры у человека открываются в 30 лет. Обратите внимание: Христос в 30 лет начал проповедовать свое учение, Гаутама в 29 лет *покидает* свой дом, у Ницше в 29 лет ухудшается здоровье. На это обращает внимание *сам* Ницше. Случайно ли он начинает свою работу «Так говорил Заратустра» – учение о мистическом Пути возвращения к себе – словами: «Когда Заратустре исполнилось тридцать лет, покинул он свою родину и озеро своей родины и пошел в горы» (гора – символ соединения человека с Богом. – *Н. Ш.*)[21]?

Именно с 1882 г. во внутреннем мире Ницше происходит резкая перемена. «Трудно сказать, что за “откровение” его посетило, – отмечает А.М. Руткевич, – известно только, что с этого времени в учении Ницше соединяются идеи о “воле к власти”, “вечном возвращении” и “сверхчеловеке”. Начинается разработка собственного философского учения»[22]. Именно в этот период он пишет свои лучшие произведения – «Так говорил Заратустра» (1885), «По ту сторону добра и зла» (1886), «Генеалогия морали» (1887), в которых, по сути, излагает мистическое учение *о причинах человеческих страданий и пути избавления от них*.

Путь избавления от страданий – это, по Ницше, Путь возвращения к себе, к себе богоподобному, первозданному, с душою ребенка, это желание «возвращения того, как оно было и есть, вечного возвращения»[23]. Вечное возвращение, о котором часто говорит

Ницше, есть не что иное, как идея жизненного цикла: рождение – жизнь – смерть – воскресение – воз-рождение... Более того, здесь прослеживается идея второго, духовного рождения человека через инициацию – переживание мученического умирания и воскресения. «Чтобы сам созидающий стал новорожденным, – пишет об этом Ницше, – для этого *должен* он *хотеть* быть роженицей (т.е. быть готовым к мукам инициации. – *Н. Ш.*) и *пережить родильные муки*» (курсив мой. – *Н. Ш.*)[24]. Но этот же процесс имеет место в даосской психотехнике отождествления адепта с беременной женщиной, а затем – с ребенком, рождаемым этой женщиной, более того, их совпадения.

Нельзя не обратить внимание на роль болезни в трансформации психики Ницше. Некоторые исследователи, например, В. Менжулин[25], сопоставляют болезнь Ницше с шаманской болезнью, предшествующей инициации – посвящению в шаманы, а Заратустру Ницше – с выдуманным им помощником – шаманом-наставником, совершившим инициацию над ним, подобно выдуманному К.Г. Юнгом Филемону – помощнику для достижения им «высшего состояния». Сам Ницше отмечает положительную роль своей болезни, углубившей его миропонимание и трансформировавшей его сознание. «Что касается болезни, – пишет он, – разве мы в силах удержаться от вопроса, *можем ли мы вообще обойтись без нее?* Только великое страдание есть последний освободитель духа... Только великое страдание... в котором *нас сжигают как бы на сырых дровах* (типичное описание инициации! – *Н. Ш.*), вынуждает нас, философов, *погрузиться в нашу последнюю глубину*» (курсив мой. – *Н. Ш.*)[26] Жизнь Ницше, жизнь Христа являют собой не что иное, как Путь к воскресению, про-свет-лению, духовному рождению через муки, являющиеся, по сути, инициацией.

На протяжении своей жизни Ницше переживает «три превращения духа», описываемые им в работе «Так говорил Заратустра»: «воплощение» в верблюда, который тащит на себе весь груз человеческой культуры; в льва, который борется за право быть свободным и создавать собственные ценности; и в ребенка. Процесс духовного рождения сам Ницше описывает так:

О, внемли, друг!
Что полночь тихо скажет вдруг?
«Глубокий сон сморил меня,–
Из сна теперь очнулась я
Мир – так глубок,
Как день помыслить бы не смог,

Мир – это скорбь до всех глубин,–
Но радость глубже бьет ключом:
Скорбь шепчет: сгинь!
А радость рвется в отчий дом,–
В свой кровный, вековечный дом»[27].

Человек рождается дважды: физически и духовно. Первое рождение переживают все люди, второе – лишь избранные, к которым принадлежат Духовные Учителя, пророки, святые, просветленные и некоторые гении, к числу которых и принадлежал Ф. Ницше. «Человек физический» живет «во сне». Жизнь есть сон, и лишь умирая мы просыпаемся и видим реальность – эту мысль высказывают философы и мудрецы с древности. Жизнь как сон, как погружение в материальный мир и его проблемы, раздирающие противоречия, полна страданий и скорби, которые поглощают человека настолько, что радость еле-еле пробивается тонким лучиком света в нашу жизнь. И даже, наконец, пробившись в нашу жизнь, радость на своем пути тут же встречает скорбь, которая шепчет, а иногда и кричит ей: «Сгинь!» И человек вновь идет по жизни с поникшей головой...

Когда же человек просыпается от сна погруженности в материальное, в искусственную дихотомичность мира, когда его очи открываются навстречу этому прекрасному миру, в котором отсутствует резкая грань между сознательным и бессознательным, образным и логическим, рациональным и эмоциональным, душу его заполняет радость. Его искусственно «расколотое сознание» и «рационализированная психика» трансформируются в целостное, интегральное, синкретическое мировосприятие и мышление, мировосприятие про-свет-ленного человека, который *вернулся к самому себе*. Тогда «“человек *и* мир”, разделенные, – по выражению Ницше, – сублимированной наглостью словечка “и”»[28], соединяются воедино и становятся «человекомиром». Такое мировосприятие называется обожением в христианстве, нирваной в буддизме, мокшей в индуизме. Названия и религии разные, суть – одна.

Почему главному пророку нового мировосприятия Ницше дал имя «Заратустра»? Мне представляется, что здесь прослеживается аналогия с зороастризмом и его «снятием»; зороастризмом, главная идея которого – борьба добра и зла, взятая на вооружение христианством, и преодоление этой борьбы через просветление Заратустры, поднявшегося над дихотомией мира и отвращением к придуманному людьми злу. «*Отвращение* отступает от этих высших людей... Они открывают сердца свои, хорошее время

возвращается к ним, они празднуют и пережевывают (к ним возвращается способность чувствовать красоту этого мира и состояние праздника в своей душе. – *Н. Ш.*), – они становятся *благодарными*»[29]. Отвращение к миру и людям сменяется после про-свет-ления человека благодарностью к людям, миру, Богу...

Человек перерождается, просыпается, становится «ребенком» с чистым взглядом на мир. «*Чист взор его*, – пишет об этом перерождении Ницше, – и на устах его *нет отвращения*... Заратустра *преобразился, ребенком* стал Заратустра, Заратустра *проснулся*» (курсив мой. – *Н. Ш.*)[30] Именно о таком человеке, который *научился* радоваться жизни и почувствовал: «Бог танцует во мне», – мечтал Ницше. Именно таких людей он называл высшими людьми.

Следует обратить внимание на постоянное подчеркивание Ницше связи состояния радостного восприятия мира и танца, который приобретает сакральный характер: «Бог танцует во мне». В мистических психотехниках в достижении состояния транса, в котором мистик общается с Богом, особую роль играют музыка и танец. Именно посредством музыки и танца шаман входит в транс, кружась в танце, дервиши доходят до состояния божественного опьянения, экстаза, транса и просветления. Более того, в этом состоянии происходит «слияние» мистика и Бога, и он забывает о своем «Я», полностью «погрузившись» в «Я-Бога». Так, знаменитый суфийский наставник и мученик Хусайн ибн Мансур ал-Халладж в состоянии экстатического соединения с Богом воскликнул: «Ана-л-Хакк! (Я – Абсолютная Истина!)» Не это ли мы видим в лице Ницше-Заратустры, который часто провозглашает себя высшим существом, по сути, Богом?

Это состояние слияния с Богом наполняет и переполняет душу радостью и любовью ко всему сущему и приводит к непреодолимому желанию «обнять» весь мир, нести себя в мир, человек хочет преобразить людей, научив их радоваться, создать «мир радости», «мир радостников и великорадостников» вместо «мира страдальцев и великомучеников». «Я хочу научить их тому, что нынче понимают столь немногие, а те проповедники сострадания и того меньше, – *сорадости*!»[31], – восклицает Ницше.

Современный человек «мертв», ибо он «убил Бога», но он, согласно закону циклического развития жизни, вновь родится, уже сверхчеловеком, и Бог его будет не Богом страждущих, нищих и убогих, а Богом радости, богатства, силы, «танцующим Богом». Чтобы родился новый человек, «человек ветхий и убогий» должен умереть и его «надо подтолкнуть» к этому. И воскреснет уже новый

человек и новый Бог. Ницше пророчествует не только о новом человеке, но и о новой религии – «по ту сторону добра и зла» и «по эту сторону радости и цветения жизни». Чтобы воскреснуть *надо* умереть. «Бог умер», христианство как *религия распятого Христа* «убило» Бога, но «Бог воскрес!» Ницше, по существу, возрождает истинное христианство – *религию воскресшего Христа*, того, Кто говорил: «Радуйтесь и веселитесь!» (Мт. 5:12).

Уметь радоваться. Этому не надо учить детей. Но взрослых учить *этому* надо. Станьте, как дети! – учил Христос и Ницше. Живите не в придуманном Вами «мире добра и зла», а в мире цветов, птиц, деревьев, животных, рек, морей и озер. «Иди к розам, к пчелам и стаям голубей! В особенности же к певчим птицам, чтобы научиться у них *петь*!»[32] – учит Ницше и продолжает: «Царство Небесное принадлежит *детям*; вера, которая здесь заявляет о себе, не приобретается завоеванием; она тут, она означает возвращение к детству в области психического... Такая вера не гневается, не порицает, не обороняет себя... Она не нуждается в доказательствах ни чудом, ни наградой и обещанием, ни "даже писанием": она сама всякое мгновение есть свое чудо, своя награда, свое доказательство, свое "Царство Божье". Эта вера даже не формулирует себя – она *живет*, она отвращается от формул»[33].

Ницше, этот безумный ребенок, мечтал, чтобы «вместе учились мы всему; вместе мы учились подниматься над собою *к себе самим* и *безоблачно улыбаться*: безоблачно улыбаться вниз, *светлыми очами* и из огромной дали, в то время как под нами струятся, как дождь, насилие, и цель, и вина (курсив мой. – *Н. Ш.*)»[34] Он звал нас лететь к Солнцу, Небу, Богу: «...*лететь* только хочет вся воля моя, лететь *до тебя*!»[35] Зов Христа. Зов Ницше. Услышали ли люди их зов? Последовали ли за Христом и Ницше-Заратустрой в «мир любви и радости», свободный от мести-насилия, от корысти, в мир творческого дарения? Увы, нет...

Вместо послесловия

Безумие Достоевского, безумие Ницше... Не являются ли *такого рода* безумия кодами сверхзнания? М. Фуко было высказано предположение о том, что безумие Ницше – это не просто сумасшествие, а сверхзашифрованное послание, которое мы пока не в силах разгадать. Фуко считал, что Ницше переживал «опыт безумия», который содержательно приближался к «абсолютному знанию»[36].

Тексты Ницше переворачивают сознание, трансформируют психику, являясь, по существу, особой «текстовой психотехникой», «инициационными текстами». На это обращает внимание В.Н. Миронов: «По сути, он подвергает нас ритуалу инициации, в котором реализуется наша предельная самоактуализация, предельное погружение в нашу самость. И тогда мы вдруг обнаруживаем внутри себя какое-то *новое существо*, которое настойчиво *разбивает старую скорлупу*, вынуждая нас максимально *быть самим собой*» (курсив мой. – *Н. Ш.*)[37] Инициация ведет к «проклевыванию» человека из скорлупы стереотипов его «Эго» и социальных *обще-принятых* норм, клише, к духовному рождению «нового существа», существа-птицы; Человека-Творца, преодолевшего в себе человека-тварь; Человека радующегося и «безоблачно улыбающегося», преодолевшего человека страдающего и плачущего; Человека, танцующего с Богом. Именно *этому* посвящено творчество Ницше, и именно *это* я пыталась показать в своей статье. Удалось ли Ницше *это*? Удалось ли *это* мне? Это зависит от читателя, его интерпретации, его *ведения и видения*.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра / пер. с нем. Ю.М. Антоновского // *Ницше Ф.* Соч. В 2 т. Т. 2. – М.: Мысль, 1990. С. 46.

[2] *Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла / пер. с нем. М. Н. Т. и Е. Соколовой; под ред. В.В. Битнера. – СПб., 1907. С. 20.

[3] *Ницше Ф.* Антихрист / пер. с нем. В.А. Флеровой // *Ницше Ф.* Соч. В 2 т. Т. 2. С. 658.

[4] Там же. С. 632.

[5] *Белый А.* Фридрих Ницше // Фридрих Ницше и русская религиозная философия: Переводы, исследования, эссе философов «Серебряного века». В 2 т. Т. 1. – Мн.; М., 1996. С. 61.

[6] Там же. С. 66.

[7] *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра. С. 11.

[8] *Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла. С. 38.

[9] *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра. С. 214.

[10] Там же. С. 62.

[11] На это же обращают внимание И.И. Евлампиев и М.Н. Эпштейн (см.: *Евлампиев И.И.* «Посюсторонняя» религиозность Ф. Достоевского и Ф. Ницше (К вопросу о религиозном содержании неклассической философии) // Вопросы философии. 2013. № 7. С. 121–132; *Эпштейн М.Н.* Религия после атеизма. Новые возможности теологии. – М.: АСТ-ПРЕСС КНИГА, 2013).

[12] Цит. по: *Свасьян К.А.* Примечания. Антихрист // *Ницше Ф.* Соч. В 2 т. Т. 2. С. 800.

[13] *Ницше Ф.* Антихрист. С. 663.

[14] *Ницше Ф.* Веселая наука / пер. с нем. К.А. Свасьяна // *Ницше Ф.* Соч. В 2 т. Т. 1. – М.: Мысль, 1990. С. 592–593.

[15] *Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла. С. 92.

[16] Там же. С. 77.

[17] Цит. по: *Свасьян К.А.* Фридрих Ницше: мученик познания // *Ницше Ф.* Соч. В 2 т. Т. 1. – М.: Мысль, 1990. С. 39.

[18] *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра. С. 36.

[19] Подробнее об искажении учения Ф. Ницше см.: *Свасьян К.А.* Фридрих Ницше: мученик познания. С. 34–45.

[20] Цит. по: *Свасьян К.А.* Фридрих Ницше: мученик познания. С. 6–7.

[21] *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра. С. 6.

[22] *Руткевич А.М.* Примечания. Ф. Ницше. Антихристианин // Сумерки богов. – М.: Политиздат, 1989. С. 346.

[23] *Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла. С. 32.

[24] *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра. С. 61.

[25] См.: *Менжулін В.І.* Філософія, біографія та психоаналіз: випадок Ніцше. Частина 2. «Пацієнт» // Філософська думка. 2009. № 6. С. 112–120.

[26] *Ницше Ф.* Веселая наука. С. 495.

[27] *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра. С. 235.

[28] *Ницше Ф.* Веселая наука. С. 667.

[29] *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра. С. 225.

[30] Там же. С. 7.

[31] *Ницше Ф.* Веселая наука. С. 659.

[32] *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра. С. 160.

[33] *Ницше Ф.* Антихрист. С. 657.

[34] *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра. С. 117.

[35] Там же.

[36] См.: Миронов В.Н. Философия истории Фридриха Ницше // Вопросы философии. 2005. № 11. С. 172.

[37] Там же. С. 169–170.

REFERENCES

Belyi A. Friedrich Nietzsche and Russian Religious Philosophy: Translations, Research, Essay of the “Silver Age” pfilosophers. Minsk, Moscow, Alkiona, 1996. Vol. 1, pp. 59-86 (in Russian).

Menzhulin V.I. Philosophy, Biography and Psychoanalysis: the Case of Nietzsche. Part 2. “Patient”. In: Filosofs’ka dumka [Philosophical Thought]. 2009. No 6, pp. 112-120 (in Ukrainian).

Mironov V.N. History Philosophy of Friedrich Nietzsche. In: *Voprosy philosophii* [Questions of Philosophy]. 2005. No 11, pp. 163-175 (in Russian).

Nietzsche F. Die Froehliche Wissenschaft. Trans. by K.A. Svas’ian. In: *Nietzsche F. Works in 2 volumes*. Vol. 1. K.A. Svas’ian (ed.). Moscow, Mysl’ [Thought], 1990, pp. 491-719.

Nietzsche F. Also sprach Zarathustra. Trans. by Yu.M. Antonovski. In: *Nietzsche F. Works in 2 volumes*. Vol. 2. K.A. Svas’ian (ed.). Moscow, Mysl’ [Thought], 1990, pp. 5-237.

Nietzsche F. *Jenseits von Gut und Böse*. Trans. by M.N.T., Ye. Sokolova. V.V. Bitner (ed.). Saint Petersburg, 1907.

Nietzsche F. *Der Antichrist*. Trans. by V.A. Fliorova. In: *Nietzsche F. Works in 2 volumes*. Vol. 2. K.A. Svas'ian (ed.). Moscow, Mysl' [Thought], 1990, pp. 631-692.

Rutkevich A.M. Notes. Friedrich Nietzsche. Anti-Christian. In: *Twilight of the Gods*. Moscow, Politizdat, 1989, pp. 345-360 (in Russian).

Svas'ian K.A. Friedrich Nietzsche: Martyr of the Knowledge. In: *Nietzsche F. Works in 2 volumes*. Vol. 1. Moscow, Mysl' [Thought], 1990, pp. 5-46 (in Russian).

Svas'ian K.A. Notes. Antichrist. In: *Nietzsche F. Works in 2 volumes*. Vol. 2. Moscow, Mysl' [Thought], 1990, pp. 799-805 (in Russian).

Аннотация

В статье высказывается и обосновывается мысль о том, что идея вечного возвращения Ницше является, по существу, мистическим учением о возвращении к себе, просветлении, ведущим к трансформации сознания и психики человека. Сверхчеловек Ницше – это мистик. Ницшевская триада: «воля к власти» – «вечное возвращение» – «сверхчеловек» – это духовный Путь человека, имеющего волю к власти над собой, вставшего на Путь вечного возвращения к самому себе и достигшего состояния сверхчеловека – богоподобного существа. Учение Ницше – для всех, ибо в каждом человеке есть «искра Божья», и… ни для кого, ибо редкие люди обладают силой духа встать на этот Путь и вернуться к себе первозданному, себе-ребенку, умеющему радоваться и любить жизнь «по ту сторону добра и зла».

Ключевые слова: Ницше, Христос, ницшеанство, христианство, возвращение к себе, мистическое учение, просветление, радость.

Summary

The author of the article expresses and substantiates the thought that Nietzsche's idea of the eternal recurrence is, in essence, a mystic doctrine of the recurrence to oneself, enlightenment leading to the transformation of the human consciousness and psyche. Nietzsche's Superman (Übermensch) is a mystic. The Nietzschean triad: "will to power" – "eternal recurrence" – "Superman" is the spiritual Way of a man who possesses the will to power over oneself, who has embarked on the Way of the eternal recurrence to oneself and has reached the state of the Superman – a god-like being. Nietzsche's doctrine is for everyone, as every person contains "God's spark" and… for no one, as rare people have the spiritual power to embark on this Way and to return to oneself-original, to oneself-child, one who is able to enjoy and to love life "beyond Good and Evil".

Keywords: Nietzsche, Christ, nietzscheanism, christianity, recurrence to himself, mystic doctrine, enlightment, enjoy.

Когнитивное пространство

ВИРТУАЛЬНАЯ КОММУНИКАЦИЯ: ОСОБЕННОСТИ И ЭТИЧЕСКИЕ ПРИНЦИПЫ*

Л.В. БАЕВА

Информационная ступень развития технологии породила электронную культуру, виртуальное пространство и время, электронный статус самого человека, сформировав своего рода «третью природу» – мир виртуальных феноменов. Реалии становления этого типа культуры в начале XXI столетия оказывают столь стремительное воздействие на личность, что их невозможно игнорировать и не подвергать изучению. За последние два десятилетия произошли глобальные изменения в определяющих личность сферах существования человека: образовании, коммуникации, искусстве, науке, творчестве, которые в первую очередь подверглись воздействию виртуализации – перемещению из реальной формы бытия в цифровую, симуляционную, созданную с помощью высоких технологий. Информационное общество не только соединило людей в единую сетевую систему, но и во многом изменило сущность их коммуникации и связи. Прежде всего, это выразилось в виртуализации межличностного общения, связанного с открытием технологической возможности осуществления удаленного доступа, дистанционного общения субъектов. Однако последствия этого технологического прорыва оказались столь значительны, что привели к изменению сложившейся системы отношений между людьми, породили особую электронную форму культуры, вызвали новые экзистенциальные и этические проблемы, с которыми столкнулся современный человек[1].

Виртуализация культуры

Проблемы влияния информационных технологий на современное общество уже более 30 лет находятся в фокусе внимания современных исследователей (философов, социологов, экономистов и др.). Направленность научных разработок в этой сфере уже в полной мере

* Статья написана в рамках проекта Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ) «Виртуализация современной культуры и “жизненного мира” человека: социокультурный, аксиологический, антропологический анализ», грант № 14–03–00289а.

претендует на выделение самостоятельного направления в гуманитарной сфере познания, объектом которого являлось бы изучение комплекса проблем становления информационной эпохи в развитии человечества. Одной из важнейших проблем в этом русле выступает виртуализация образа жизни современного человека, его постепенный переход от реальной формы бытия к информационной.

Термин «виртуальность», а также производное от него понятие «виртуальная реальность» по одной из версий были введены в конце 1980-х гг. Жароном Ланье. Эти термины он использовал для обозначения «электронных устройств, вводящих их пользователя в новое измерение существования, в мир информации, в совершенно непривычную для человека дигитальную и интерактивную среду технологически продуцируемых симулякров всего того, что только может быть ему дано в опыте сенсорного восприятия действительности»[2].

В гуманитарных науках проблемы развития виртуальной реальности и культуры стали объектом внимания Ж. Бодрийяра, Ф. Джеймисона, Ж.Ф. Лиотара, П. Вирильо, Ж. Делеза, С. Жижека, М. Хейма, Н. Карпицкого, Н.Б. Маньковской, Н.А. Носова, А.Ю. Севальникова, С.С. Хоружего и др.

Наиболее обстоятельно сущность вхождения человека в виртуальную культуру исследовал Ж. Бодрийяр, который определил онтологический статус симуляции в контексте становления «гиперреальности», поглощающей и упраздняющей реальность. Он полагал, что развитие науки и мира вещей предопределило появление этой квазиреальности: «Само определение реальности гласит: это то, что можно эквивалентно воспроизвести. Такое определение возникло одновременно с наукой, постулирующей, что любой процесс можно точно воспроизвести в заданных условиях... В итоге этого воспроизводительного процесса оказывается, что реальность – не просто то, что можно воспроизвести, а то, что всегда уже воспроизведено. Гиперреальность»[3]. Говоря о последствиях развития виртуальной гиперреальности, Ж. Бодрийяр приводит две ее оценки. С одной стороны, он прогнозирует клонирование вселенной как неосознанный выбор самого человечества, отказавшегося от своего естественного состояния в пользу искусственного, более жизнеспособного и эффективного. С другой стороны, он утверждает, что безудержное развитие виртуального приведет к имплозии, т.е. размыванию границ между действительным и альтернативными мирами. В обоих случаях осуществляется подмена субъект-объектных отношений объект-субъектными, когда вещи, созданные человеком продукты

начинают поглощать своего создателя, манипулировать им, ставить его в зависимость от своего функционирования.

Отталкиваясь от этого и близких ему подходов, мы определяем *виртуализацию* как замещение реальных процессов и явлений виртуальными формами, связанное с созданием цифровых аналогов и симуляций объектов реальной культуры, с одной стороны, и с творчеством нового киберпространства и его феноменов, с другой. При этом сознание субъекта является источником новой реальности, своего рода «третьей природы», где продукты творчества разума соединяются с визуальными образами, дополняемыми информационными ресурсами. Особенностью виртуализации реальности становится безграничное умножение копий вещей, «копий копий» – цифровая бесконечность, стремительно удаляющая объекты от их создателя. Характерными чертами виртуализации современной культуры являются: свобода доступа, открытость для членов «информационного общества» (тех, кто обладает электронными ресурсами); дистанционность; активность в получении доступа к электронной информации, способность к участию в формировании содержания информации из любой точки «информационного сообщества»; либеральность, дескриптивность, отсутствие жестких правил и норм (в том числе этических); клиповость, доминирование визуального над смысловым; развлекательный, рекреационный, игровой характер; стандартизация и унификация, связанные с программированием возможных действий субъекта, вариантов решения задач.

Созданные человеком информационные объекты мгновенно становятся доступными сообществу и обрастают новыми интерпретациями. Неузнаваемые и независимые от автора они образуют безграничную квазиреальность, «мир Е» (e-culture, e-education, e-government, e-business и т.д), который становится более реальным и значимым в ценностном отношении, обретая статус гиперценности. Виртуализации подвергаются все больше сфер жизнедеятельности человека, и по мере того, как граница между реальностью и виртуальностью размывается, человек оказывается подчиненным принципам не только физического, но и информационного сверхприродного мира.

С позиции такого понимания виртуального обратимся к феномену виртуальной коммуникации, ставшей из технического изобретения пространством для мегаобщения «всех со всеми».

Специфика виртуальной коммуникации

Виртуализация культуры и жизненного мира человека породила феномен виртуальной коммуникации, определяемой в самом общем виде как взаимодействие, общение с удаленным партнером или группой, опосредствованное компьютером и телекоммуникационными системами. Понятие виртуальной коммуникации, исходя из контекста современной культуры, технологии и настроений постмодернизма, в своих работах раскрывают А. Бард, Ж. Бодрийяр, Ч. Гир, А.И. Каптерев, М. Кастельс, М. Маклюэн, Й. Масуда, М. Постер, Ш. Теркл, М. Хейм, и др.

Опираясь на эти труды, мы рассматриваем информационно-виртуальную коммуникацию как форму общения между людьми, осуществляемую посредством информационных технологий на удаленных расстояниях, особенностями которой являются: глобальный характер, самоорганизующаяся сетевая форма, спонтанно-формируемый разнородный контент, одновременное участие множества субъектов общения, безличность, возможность анонимного взаимодействия, сосуществование реальных межличностных связей и искусственных симулякровых (номинальных) отношений.

Новыми *функциями* информационно-виртуальной коммуникации становятся: глобальная социализация как создание глобальной коммуникационной среды общения человека «открытого мира»; мгновенное информирование, оповещение всех участников общения о происходящих событиях, явлениях; создание условий для неформального, без влияния цензуры, общения как формы рекреации, отдыха, получения удовольствия; адаптация к социальной активности людей, обладающих проблемами с реальной коммуникацией; снятие границ между социальными статусами, местом нахождения, языками общения.

Доля виртуального коммуницирования возрастает с каждым годом. Приведем лишь некоторые факты, касающиеся Интернета в России. Уже в 2013 г. по количеству пользователей Интернета Россия вышла на первое место в Европе (ранее его занимала Германия) и на шестое место в мире. Первое место в мире занимает Китай, где веб-пользователей более 600 млн человек, далее идут США, Япония, Индия и Бразилия. Большая часть ежемесячной интернет-аудитории, около 76%, приходится на российские города с населением менее 1 млн человек. По данным ФОМ, во всех федеральных округах России удельный вес интернет-пользователей превышает 50% от численности населения. Больше всего пользователей в Москве – 80%.

В феврале 2014 г. доля активных пользователей мобильного Интернета в России (выходят в сеть каждый день) увеличилась до 61%[4].

Социальные сети стали оплотом виртуальной коммуникации как в мире, так и в России. Лидерами здесь уже не один год выступают Facebook, в России – ВКонтакте. Их аудитория по-прежнему расширяется: так, количество активных пользователей сети Facebook в 2014 г. превысило отметку в 1,2 млрд человек ежемесячно[5]. На сайте ВКонтакте к октябрю 2014 г. было зарегистрировано более 270 млн пользователей, 65% из которых – жители России[6]. Но наряду с этими гигантами, возникли и иные соцсети, целью которых стало уже не количество, а скорее, качество коммуникации и поиск новых путей для привлечения пользователей.

Так, после 2010 г., по мере того как наметился перевес мобильных средств общения, стали возникать новые приложения для смартфонов, также направленные на укрепление коммуникации между субъектами, но в отличие от массовых соцсетей связанные с желанием человека сохранить частную жизнь и «особые» отношения, в том числе, конечно, дружбу и любовь. Создатель приложения Path (2010) Д. Морин решил, что с ростом популярности сети Facebook человек лишается ощущения личного и закрытого пространства. Им была предложена миниатюрная и даже интимная социальная сеть – Path, в основе которой лежит идея о так называемом «Числе Данбара» – оптимальном количестве социальных связей, которое перманентно может поддерживать среднестатистический человек. «Число Данбара» составляет 150 (в противовес сети Facebook и тысяче добавленных в друзья незнакомцев), и именно столько друзей можно иметь в Path. Но редкий пользователь подходит близко к этому лимиту. Для большинства Path – это своеобразный персональный дневник, отдельными фрагментами которого можно делиться лишь с очень близкими людьми. Журнал «Forbes» назвал эту сеть идеальным местом для социопатов[7]. Однако это скорее естественная реакция человека на бессодержательность и искусственность коммуникации с тысячей «друзей» в массовых открытых сетях, нежели боязнь или уход в себя.

В 2012 г. О. Костуром была создана еще одна социальная сеть «ограниченного доступа» – для влюбленных пар. Молодой человек и девушка водят пальцами по экрану своих iPhone, и когда их виртуальные отпечатки соприкасаются, смартфоны начинают мигать и вибрировать. Происходящее называется «ThumbKiss» и является функцией приложения «Pair» – одного из самых модных и, безусловно, самого трогательного стартапа Кремниевой долины 2012 г.[8]

Создатель соцсети Highlight П. Дэвисон в 2012 г. сделал ставку на то, чтобы виртуальные знакомства в конечном итоге нашли выход в реальном общении. Суть этой сети в том, что на основе информации о человеке из сети Facebook по схожим интересам объединяются люди, находящиеся вблизи друг от друга, получая об этом сообщение. Выборка происходит по ряду критериев – количеству знакомых, общим интересам и расстоянию. Highlight извещает также, если в пешей доступности вдруг оказывается кто-то из настоящих друзей.

По-прежнему востребованы и массовые сети, такие как Instargam (в апреле 2012 г. была выпущена версия приложения для платформы Android, которая за сутки была скачана более миллиона раз и вскоре была приобретена М. Цукербергом за 1 млрд долларов), хотя их создатели и стремятся не просто клонировать существующие модели, а предложить пользователю новые опции (в данном случае – мгновенный обмен фото). Однако тенденция к созданию закрытых сетей стала очевидной. Например, в 2014 г. была создана социальная сеть «для богатых». Композитор и дирижер из Миннесоты Джеймс Тоучи-Петерс создал соцсеть Netropolitan для высокообеспеченного сегмента пользователей. Подписка на Netropolitan стоит $3000 в год, а первоначальный взнос – $6000. Создатель сервиса считает, что, несмотря на высокую цену, социальная сеть может пользоваться популярностью, потому что богатые люди нуждаются в возможности общаться с людьми схожего социального положения и готовы заплатить за возможность комфортного общения без рекламы и «простолюдинов»[9].

Закрытые соцсети стали создаваться для групп пользователей, выделяемых по различным основаниям, в том числе по национальному, например, соцсеть «для украинцев», возникшая в 2014 г. Ресурс получил название «Друзі» и должен был стать украинским аналогом «ВКонтакте» (расположен по адресу druzi.org.ua), при регистрации на нем пользователь должен указать, что он уроженец города на Украине. Однако не стоит обольщаться, что с появлением закрытых сетей коммуникация в Интернете становится безопасней и приобретет более частный характер. Об этом красноречиво свидетельствует факт появления системы контроля за соцсетями мира «Пауки», разработанной службами разведки США в 2014 г., которая с помощью суперкомпьютеров мгновенно отслеживает все сообщения всех пользователей сетей по всему миру[10].

С одной стороны, появление закрытых соцсетей свидетельствует о том, что от первой стадии – виртуализации общения – через массовые сети наметился переход к сообществам, имеющим более частный характер и не только призванным решать проблемы передачи информации и рекламы самого субъекта, но и отражающим потребность в традиционном избирательном межличностном общении. С другой стороны, современный уровень виртуального общения и степень контроля за сетями не позволяют говорить о том, что человек обретает здесь ту свободу общения, к которой он был устремлен. Эта свобода, как и дистанционная передача чувств, остаются иллюзорными. Несмотря на многообразие форм социальной коммуникации и специфику различных соцсетей, попробуем выделить присущие им общие проблемы и черты, имеющие экзистенциальный характер.

Экзистенциальные особенности виртуальной коммуникации

С позиции характера взаимоотношений субъектов все многообразие информационно-виртуальных взаимоотношений можно условно объединить в следующие основные виды.

1. Благодаря электронной коммуникации в условиях глобальной миграции множество людей, близких в реальности, продолжают общаться друг с другом на расстоянии, поддерживать родственные связи, дружбу, находясь на удалении. Условно данный тип коммуникации может быть назван *дистанционно-традиционным,* поскольку его суть составляют традиционные отношения между людьми, использующими интернет-связь и мобильное общение исключительно как техническое средство. Этот вид коммуникации отличает то, что ее субъекты в реальной жизни знакомы между собой, имеют устойчивые, сформировавшиеся на той или иной основе отношения (семейные, родственные, профессиональные, дружеские, любовные и др.), но при этом они вынуждены общаться посредством информационных технологий по причине удаленности друг от друга, занятости и т.д. Суть традиционных отношений между людьми при этой форме коммуникации остается без существенных изменений.

Однако, помимо выполнения этой традиционной функции, на качественно новом технологическом этапе развития Интернет и социальные сети способствовали появлению новых типов общения, по своей природе виртуальных и отчасти или полностью искусственных.

2. Второй тип коммуникации можно назвать *дистанционно-фолловинговый* (от от англ. follower – последователь), поскольку он соединяет представителей различных элит, знакомых людям через

СМИ, и их «последователей», которых члены элиты не знают лично, но «следуют за ними» в качестве «подписчиков» (фолловеров). К этому типу отношений можно отнести самые разные виды взаимодействия в сети: блоги звезд и их обсуждение, форумы с ведущими учеными, писателями, ведущими деятелями различных сфер общественной жизни (политика, экономика, религия, право и т.д.). В этой сфере коммуникации реальные люди общаются не с «живым человеком», а с его стилизованным образом, в котором рафинированно представлены сущностные характеристики и скрыты реальные свойства, черты личности, не доступные для обсуждения.

3. Третий тип коммуникации связывает людей, не находящихся друг с другом в реальных отношениях и при этом равных друг другу. Этот вид коммуникации можно назвать *дистанционно-номинальным*. Он характерен для людей, которые не были знакомы в реальной жизни, знают друг о друге только то, что размещено о них в Сети и имеют возможность в любое время остановить это взаимодействие без объяснения причин. Такой тип коммуникации не имеет межличностного контакта, поскольку субъекты общаются не лично, а репрезентативно, через свои цифровые аналоги, аватары (виртуальные образы), никнеймы (имена в Сети). Такие отношения позволили соединить между собой в Сети небывалое количество «друзей», удаленных пользователей, общение которых носит во многом поверхностный характер, без самоотдачи, эмпатии, вовлечения в «мир Другого». Сущностью этого типа отношений является особый вид развлечения, рекреации – виртуальной «тусовки», ни к чему не обязывающего времяпрепровождения в среде подобных себе.

Главной современной тенденцией при этом выступает снижение роли традиционной (реальной) и *дистанционно-традиционной* коммуникации и возрастание значения *дистанционно-номинальных* связей.

Что же несут с собой эти изменения?

1. Повышенное внимание к манифестации собственного Я. Виртуальное общение имеет определенную специфику субъект-субъектных отношений, связанную как с самопрезентацией, так и с восприятием Другого. Неотъемлемым аспектом общения является манифестация себя для Другого, презентация своего образа, убеждений, интересов, чувств и т.д. Важнейшим атрибутом общения в социальных сетях и форумах является создание профиля, персональной страницы с указанием реальных или выдаваемых за реальные достижений и характеристик своего Я, которому уделяется большое внимание. В наиболее крайних выражениях самопрезентация приобретает характер нарциссизма, доминирования ценности Я над всеми другими.

Стремление к постоянной концентрации внимания на самом себе выражается в том числе в моде на «селфи» (автопортреты), постоянных публикациях фото эпизодов из своей жизни в Instagram.

2. Непрерывность потока виртуального общения. С появлением Интернета коммуникация не только не ослабла, но напротив, стала еще более значимой для современного человека, который во многом разучился находиться наедине с самим собой. Его потребность включиться в виртуальный диалог с другими стала практически атрибутивной. Это выражается в почти постоянном пребывании людей разного возраста в социальных сетях, многочасовых коммуникациях на игровых порталах, ведении блогов, «живых журналов» (хотя роль последних постепенно снижается). Так, по данным ВЦИОМ, социальные сети завоевали 80% дневной аудитории. В зависимости от региона пользователи тратят на социальные сети от 30 до 41% от всего времени, проведенного в Интернете[11]. Значительная часть постоянных пользователей не ограничивается одним посланием в день, а транслирует разнообразную информацию практически непрерывно. В свою очередь просмотр сообщений от «друзей» также становится необходимостью и заставляет пользователя совершать это все чаще.

3. Ослабление эмоциональной связи. Ряд исследователей полагают, что причины роста виртуальной коммуникации, связанные первоначально с увлечением новыми технологиями, становятся социальными фобиями. Рост виртуальных отношений формирует особый вид боязни реального общения – номофобию (nomophobia), заключающуюся в стремлении избежать реальных знакомств и отношений с людьми[12]. Однако отметим, что люди, склонные к гиперобщению в реальной жизни, как правило, тяготеют и к усиленной виртуальной коммуникации, желая использовать все возможные каналы связи с другими людьми. При этом интернет-общение постепенно начинает замещать реальную коммуникацию, ослабляя эмоциональные и эмпатические связи, усиливая возможности самопрезентации, нарциссизма, информационного обмена, а также передачи разнообразных «слухов» по «глобальной деревне» Сети. Стремление к использованию технологий в определенной области связано со стремлением к счастливой, наполненной жизни. Однако с усилением технологического фактора в жизненном мире человека не происходит качественного изменения в эмоциональной сфере, расширяются только возможности преодоления ограничений пространства и времени, управления внешними обстоятельствами[13].

4. Формирование новых зависимостей. В условиях информационной среды человек обретает не только новые возможности и свободы, но и зависимости, аддикции, главная среди которых происходит из самой виртуальной коммуникации. Ее суть – стремление к постоянному присутствию в Сети, боязнь реальности и межличностного общения, потеря интереса к жизни. Наиболее радикальные подходы приравнивают интернет-зависимость к саморазрушающим патологиям личности, подобным наркотической. Так, нейролог П. Уайброу сравнивает компьютерную зависимость с наркотической, отмечая, что компьютеры усиливают как возбуждение, так и депрессии пользователя[14]. Интернет-зависимость проявляется в развитии у современного человека стремления к постоянному присутствию в Сети, к взаимодействию с виртуальными партнерами и как следствие – в пренебрежении собственным здоровьем, реальными социальными связями, в ослаблении познавательной, творческой активности, доминировании пассивно-воспринимающей и не обрабатывающей информацию формы восприятия реальности. Серьезные риски связаны и с переносом ценностей в виртуальные миры, социальные сети, затрудняющие реальную коммуникацию и способность решать жизненные проблемы, усиливающие деструктивное мышление и саморазрушительное поведение. В Китае, Южной Корее и на Тайване интернет-зависимость уже признана медициной как диагноз, а злоупотребление Интернетом воспринимается как общенациональный кризис. В этих странах интернет-зависимыми считаются десятки миллионов человек.

5. Симуляция отношений и утрата доверия. Анализируемой современными исследователями проблемой коммуникации в условиях электронной культуры становится и вопрос доверия к Другому, своему виртуальному партнеру по диалогу. Например, Д. Рабан отмечает, что люди в значительной степени с доверием относятся к информации, сообщаемой им совершенно незнакомыми людьми на форумах[15]. Человек в определенном смысле живет в двух мирах, которым он не вполне доверяет, реальная коммуникация продолжает оставаться значимой, однако признается и ценность Виртуального Другого, взаимодействие с которым имеет свои правила. Выход человека к Другому, трансцендирование в этих условиях оказывается содержательно пустым, абсурдным, поскольку в этих связях имеет место симуляция чувств, доверия, понимания, соучастия в жизни другого.

6. Виртуализация реальной жизни. Виртуализация не исключает реальную сферу, а скорее, дополняет ее. Современный человек все чаще совмещает реальную связь с виртуальной, семью и со-

циальную сеть, дружбу с «добавлением в друзья» незнакомых людей, интеллектуальные беседы с виртуальными сообществами квазипрофессиональных обывателей. Об этом как раз и свидетельствует появление таких соцсетей как Highlight, что уже отмечалось выше. Области реального и виртуального постоянно пересекаются, и элементы квазиобщения оказывают влияние на реальные отношения и коммуникацию, уподобляя их виртуальным. Как видно, виртуализация образа жизни все больше концентрирует человека на себе и своих потребностях, превращая окружающий мир в сферу бесконечного моделирования новых продуктов, услуг, замещающих традиционные ценности.

Этические аспекты виртуальной коммуникации

Новая форма коммуникации порождает и новые этические проблемы. По словам Р. Капурро, директора Международного центра по проблемам информационной этики (ICIE, г. Карлсруэ, Германия), «Интернет превратился в основную инфраструктуру социальной коммуникации на локальном и глобальном уровнях. Свободу доступа следует рассматривать как основополагающий этический принцип, аналогичный принципам свободы слова и свободы печати. Некоторые из прав, заявленных во «Всеобщей декларации прав человека», такие как право на свободу мысли, совести и религии (статья 18), право на свободу убеждений и их свободное выражение (статья 19) и право на свободу мирных собраний и ассоциаций (статья 20) должны быть четко определены и истолкованы с учетом новых и уникальных возможностей, размещенных в Интернете цифровых средств массовой информации»[16]. Современные специалисты указывают на такие кризисные процессы в жизни современного общества, как нарушение авторского права, плагиат, цензура, вмешательство в частную жизнь в киберпространстве, цифровое неравенство, нарушение моральных норм в рекламе. А. Дафф охарактеризовал современную ситуацию, связанную с развитием информационного общества, как нормативный кризис, когда максимальная свобода не оборачивается высокой степенью ответственности, а бросает вызов морали и этике нового мира[17].

В виртуально-сетевом пространстве особенность коммуникации, на первый взгляд, заключается в отрицании традиционной этики и этикета, стирании всех «условностей», норм, табу и т.д. Однако общение не бывает полностью свободным от правил, иначе оно не сможет поддерживаться. Виртуальное общение имеет свой неписанный кодекс и принятые формы «безграничной свободы»

и независимости. Впервые о проблемах этики в информационном пространстве заговорил отец кибернетики Н. Винер. С развитием социальных сетей как главного субстрата виртуальной коммуникации стали предлагаться различные варианты регламентации межличностных отношений в Сети. Так, в 1994 г. появилась книга Вирджинии Ши «Netiquette» (от англ. *net* – сеть, *etiquette* – этикет), в которой были сформулированы десять основных правил «нетикета», т.е. этикета для живущих в мировой Сети. 1. Помните, что Вы говорите с человеком. 2. Придерживайтесь тех же стандартов поведения, что и в реальной жизни. 3. Помните, где Вы находитесь в киберпространстве. 4. Уважайте время и возможности других. 5. Сохраняйте лицо. 6. Помогайте другим там, где можете. 7. Не ввязывайтесь в конфликты и не допускайте их. 8. Уважайте право на частную переписку. 9. Не злоупотребляйте своими возможностями. 10. Учитесь прощать другим их ошибки[18]. Согласимся, что эти правила стали бы основой для мирного и конструктивного сосуществования свободных интернет-пользователей, если бы были приняты к исполнению, но по большей части они остались лишь призывом, разделяемым немногими, возможно, в силу абстрактности некоторых положений или этического плюрализма как принципа самой Сети.

Наука и общественные организации также высказываются за официальную регламентацию жизни в информационном пространстве и за создание особой информационной этики, о чем свидетельствуют такие документы, как «Ханойское заявление об этических аспектах информационного общества», принятое на Азиатско-тихоокеанском региональном совещании (2008); «Заключительные рекомендации», принятые на Европейском региональном совещании на тему «Этика и права человека в информационном обществе» (2007); «Тшванская декларация об информационной этике в Африке», проект которой был принят на Африканском региональном совещании по проблемам этики в век информации (2007); Декларация Санто-Доминго, принятая на Конференции стран Латинской Америки и Карибского бассейна по инфоэтике (2006). На основании этих документов в 2011 г. на 36-й сессии генеральной конференции ЮНЕСКО был утвержден «Кодекс этики для информационного общества», в котором утверждалось, что в информационном пространстве, как и в реальной жизни, должны оставаться незыблемыми права и свободы человека[19]. В Кодексе отмечается, что государства-члены должны стремиться побуждать провайдеров и распространителей информации придерживаться та-

ких этических принципов и ценностей, как честность, искренность, правдивость, достоверность, надежность и объективность, включая справедливость, а также создавать условия для обеспечения доступа к информации для всех. Пользователи информации имеют право полагать, что информация будет соответствовать критериям независимости, надежности, точности и достоверности. Кодекс касается вопросов обеспечения права граждан на получение информации, свободу слова в информационной среде, защиту частной жизни, творческое использование Интернета (создание контента, собственных интерфейсов и др.); обеспечения принципов демократии и законности, безопасности от проявлений ксенофобии, расизма и т.д., защиты прав на интеллектуальную собственность. ЮНЕСКО отстаивает при этом принципы толерантности, культурного многообразия, свободы личности и демократии. Основное внимание ЮНЕСКО в 2014 г. в сфере информационно-коммуникационных технологий было приковано к вопросам начального образования, поскольку формирование принципов жизнедеятельности в информационном мире должно закладывается на начальном этапе.

На основе Кодекса 2011 г. ЮНЕСКО и Международная федерация по информационным технологиям (IFIP) рекомендовали национальным организациям других стран разработать собственные варианты кодексов компьютерной этики с учетом местных национальных и культурных традиций. Частные вопросы, касающиеся этики и этикета виртуальной коммуникации в таких общих документах не могут получить более подробного описания и рассмотрения, их, как правило, уточняют сами сетевые сообщества, хотя их требования не всегда являются строго нормативными. Несмотря на предлагаемые обществом кодексы и правила, этика современного общения в Интернете далека от этих стандартов и во многом сформировалась как форма «свободы от морали». Исходя из оптимистического подхода, можно прогнозировать, что формирование этики в виртуальной сфере придет на смену современному плюрализму, несмотря на то, что Интернет во многом оказался вариантом свободы от обязательств и норм реального мира. Полагаем, что самоорганизация и формирование «порядка из хаоса» здесь проявятся в предписаниях и этических нормах, которые во многом будут аналогичными тем, что действуют в реальности. Для того чтобы способствовать развитию этических ценностей личности в условиях виртуального взаимодействия, сегодня разрабатываются специальные учебные курсы, тренинги, призванные помочь адаптации человека в Сети и формированию определенных поведенческих

ориентиров, которые могут быть ценными и в реальной сфере, как, например, это описывает К. Чанг, говоря об обучении студентов курсу информационной этики в Китае[20]. Полагаем, современное российское общество уже достигло того уровня, когда важным становится включение в программу образования в школах и вузах таких курсов, как «Этика информационного общества» или более частный – «Этикет виртуального общения». Несмотря на новые технологии общения, его переход на виртуальный уровень, представления о добре и зле остаются прежними. В виртуальной сфере человек продолжает оставаться «осужденным на свободу», и сохранение нравственного поведения в условиях этического плюрализма неизмеримо сложнее, чем в условиях жесткого контроля, а значит, человек сегодня имеет большие возможности для своего саморазвития и самосовершенствования.

Подведем некоторые итоги. Можно констатировать, что виртуализация общения порождает его новые *черты*: 1) повышенное внимание человека к самому себе, своим потребностям и интересам, которые сразу же становятся общим достоянием; 2) потребность в массовой аудитории для трансляции своих мыслей и чувств; 3) минимализм «обратной связи»; 4) хаотичность содержания коммуникации (поток сообщений чаще всего бывает мало связанным и не структурируемым); 5)«эффект радио» – мгновенное распространение информации на все пространство сети; 6) свобода от контроля цензуры; 7) возможность привлечения внимания к себе, при том, что в реальности человек остается скрытным; 8)«общение ради общения» – подавляющая по объему часть информации не несет нового содержания, является самоценностью именно с позиции коммуницирования или развлечения.

Этика и этикет виртуальной коммуникации все еще находятся в стадии «разработки». Имеют место как процессы регламентации основ этики информационного общества «сверху» (и здесь следует признать лидирующую роль ЮНЕСКО), так и проекты самоорганизации – создание этических норм внутри виртуальных сообществ. Виртуальная коммуникация не меняет представлений людей о моральных ценностях, но в силу своего симуляционного, игрового характера и сниженного контроля социума способствует их ослаблению и превращению в «пережитки» традиционной реальности. Жесткое упорядочивание виртуального контента и подчинение его предлагаемым кодексам неизбежно будет порождать стремление к бегству от регламента, поэтому развитием цензуры данную проблему не разрешить. Более эффективной

видится система воспитания и образования культуры жизни в информационном мире, которая способствовала бы социализации личности и ее адаптации к новым технологическим условиям без потери социальных атрибутов.

Таким образом, виртуальная коммуникация в информационном мире становится не только средством связи, технологией общения для удаленных друг от друга субъектов, но и самостоятельным феноменом, обретающим собственную ценность и воздействие на человека, переживающего фазу виртуализации собственной личности.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] См.: *Баева Л.В.* Электронная культура: опыт философского анализа // Вопросы философии. 2013. № 5. С. 75–83.

[2] См.: Психология общения. Энциклопедический словарь / под общ. ред. А.А. Бодалева. – М., 2011. С. 86.

[3] *Бодрийяр Ж.* Символический обмен и смерть. – М., 2000. С. 151.

[4] Интернет. Цифры и факты в рамках СПИК 2014. – URL: http://www.zniis.ru/actual/news-industry/shpd/722

[5] Ежемесячная аудитория Facebook превысила 1,2 млрд пользователей. – URL: http://lenta.ru/news/2014/01/30/somenumbers/

[6] В Контакте. – URL: https://vk.com/club2109143

[7] Forbes. 5 горячих мобильных соцсетей. – URL: http://www.forbes.ru/tehno-slideshow/80948-goryachie-prilozheniya-kto-sleduyushchii-za-milliardom-posle-instagram/slide/1

[8] Там же.

[9] Создана соцсеть для богатых. – URL: http://rusbase.vc/news/socset-dlya-bogatyh/

[10] В США создана компьютерная система, которая отслеживает соцсети (07 августа 2014). Правда ТВ. Новости. – URL: http://www.youtube.com/watch?v= –EQtscgr5BY *11* ВЦИОМ, 2012. Опрошено 1600 человек в 138 населенных пунктах в 46 областях, краях и республиках России. Статистическая погрешность не превышает 3,4%. – URL: http://wciom.ru/index.php?id=459&uid=113106

[12] *King A.L.S., Valença A.M., Silva A.C.O., Baczynski T., Carvalho M.R., Nardi A.E.* Nomophobia: Dependency on Virtual Environments or Social Phobia? // Computers in Human Behavior. 2013. № 1. P. 140–144.

[13] *Spahn A.* Can Technology make us happy? Ethics, Spectator's happiness and the value of achievement // Well-Being in Contemporary Society. J.H. Søraker and others (ed.). – N. Y., 2015. P. 93–113.

[14] Manic Nation: Dr. Peter Whybrow Says We're Addicted to Stress. – URL: http://www.psmag.com/health/manic-nation-dr-peter-whybrow-says-were-addicted-stress-42695

[15] *Raban D.R.* Self-Presentation and the Value of Information in Q&A Websites // Journal of the American society for information science and technology. 2009. № 12. P. 2465–2473.

[16] *Капурро Р.* Информационная этика // Информационное общество. 2010. № 5. С. 6–15.

[17] *Duff A.* The Normative Crisis of the Information Society // Cyberpsychology: Journal of Psychosocial Research on Cyberspace. 2008. № 2 (1). – URL: http://cyberpsychology.eu/view.php?cisloclanku=2008051201&article=3

[18] The Core Rules of Netiquette. – URL: http://www.albion.com/netiquette/corerules.html

[19] General Conference. 36*th* Session. Code of Ethics for the Information Society proposed by the Intergovernmental Council of the Information for all Programme (IFAP). – URL: http://unesdoc.unesco.org/images/0021/002126/212696e.pdf

[20] *Chang C.*L. The effect of an information ethics course on the information ethics values of students – A Chinese guanxi culture perspective // Computers in Human Behavior. 2011. № 5. P. 2028–2038.

REFERENCES

Baeva L.V. Electronic Culture: Experience of Philosophical Analysis. In: *Voprosy Filosofii* [Russian Studies in Philosophy]. 2013. No 5, pp. 75-83 (in Russian).

Baudrillard J. *L'échange symbolique et la mort*. Moscow, Dobrosvet, 2000 (Russian trans.).

Chang C.L. The effect of an information ethics course on the information ethics values of students – A Chinese guanxi culture perspective. In: *Computers in Human Behavior*. 2011. No 5, pp. 2028-2038.

Duff A. The Normative Crisis of the Information Society. *Cyberpsychology: Journal of Psychosocial Research on Cyberspace*. 2008. No 2 (1). Available at: http://cyberpsychology.eu/view.php?cisloclanku=2008051201&article=3

Internet. Facts and Figures within ACNP 2014. Available at: http://www.zniis.ru/actual/news-industry/shpd/722 (in Russian).

Forbes. 5 hot Mobile Social Networks. Available at: http://www.forbes.ru/tehno-slideshow/80948-goryachie-prilozheniya-kto-sleduyushchii-za-milliardom-posle-instagram/slide/1 (in Russian).

General Conference. 36*th* Session. Code of Ethics for the Information Society proposed by the Intergovernmental Council of the Information for all Programme (IFAP). Available at: http://unesdoc.unesco.org/images/0021/002126/212696e.pdf

In the United States a Computer System that monitors Social Networks was created (7 August 2014). In: *Pravda* [The Truth] TV. News. Available at: http://www.youtube.com/watch?v= –EQtscgr5BY (in Russian).

Kapurro R. Information Ethics. *Information Society*. 2010. № 5, pp. 6-15 (Russian trans.).

King, A.L.S., Valença, A.M., Silva, A.C.O., Baczynski, T., Carvalho, M.R., Nardi, A.E. Nomophobia: Dependency on Virtual Environments or Social Phobia? In: *Computers in Human Behavior*. 2013. № 1, pp. 140-144.

Manic Nation: Dr. Peter Whybrow Says We're Addicted to Stress. Available at: http://www.psmag.com/health/manic-nation-dr-peter-whybrow-says-were-addicted-stress-42695/

Psychology of Communication. Encyclopedic Dictionary. A.A. Bodaleva (ed.). Moscow, Kogito-Centr [Cogito Center], 2011 (in Russian).

Raban D.R. Self-Presentation and the Value of Information in Q&A Websites. In: *Journal of the American society for information science and technology.* 2009. № 12, pp. 2465-2473.

Russian Public Opinion Research Center (VTsIOM) 2012 polls 1600 respondents at 138 settlements in 46 regions of Russia. Measurement error does not exceed 3.4%. Available at: http://wciom.ru/index.php?id=459&uid=113106 (in Russian).

Spahn A. Can Technology make us happy? Ethics, Spectator's happiness and the value of achievement. In: *Well-Being in Contemporary Society.* J.H. Søraker and others (ed.). New York, Springer International Publishing, 2015, pp. 93-113.

The Core Rules of Netiquette. Available at: http://www.albion.com/netiquette/corerules.html

The Monthly Audience of Facebook Users has exceeded 1.2 billion. Available at: http://lenta.ru/news/2014/01/30/somenumbers/ (in Russian).

The Social Network for the Rich. Available at: http://rusbase.vc/news/socset-dlya-bogatyh/ (in Russian).

VKontakte. Available at: https://vk.com/club2109143 (in Russian).

Аннотация

Статья посвящена характеристике феномена виртуальной коммуникации, играющей доминирующую роль в мире электронной культуры. Исходя из возможностей социокультурного анализа и теории симулякров Бодрийяра предлагается классификация видов виртуальной коммуникации в зависимости от характера отношений субъектов, представлены их особенности и черты. На основе обзора виртуальных сообществ, в том числе возникших в последние годы, показаны тенденции их динамики. Выявлены черты и особенности, присущие этике виртуальной коммуникации, раскрыты преимущества и риски для человека и общества. Представлен обзор этических принципов развития информационного общества и коммуникации, разрабатываемых ЮНЕСКО.

Ключевые слова: виртуальная коммуникация, соцсети, виртуализация, информационное общество, этика, ЮНЕСКО.

Summary

The article concentrates on the analysis and characteristic of the phenomenon of the virtual communication playing the dominating role in the world of electronic culture. The essence and specifics of virtualization process of modern culture is presented. In article offers a classification of virtual communication types depending on character of the relations of subjects, and submittes the review and the analysis of specifics of the social networks which arose in recent years. The author reveals the lines and features inherent in ethics of virtual communication, and opens associated advantages and risks to the person and society.

Keywords: virtual communication, social networks, virtualization, information society, existention, ethics.

МОРАЛЬНОЕ ЧУВСТВО КАК ФЕНОМЕН ГНОСЕОЛОГИИ*

Д.А. ШАМИС

Постановка проблемы: моральное чувство в перспективе гносеологии

Есть много представлений об истоке морали: Бог, разум, естественные склонности. Спор между ними длится веками. Причиной здесь является не столько искренний научный интерес, сколько животрепещущая проблема самого содержания морального требования, как кажется, непосредственно следующего из разрешения упомянутого спора. Но, как возвестил еще Юм, а за ним и Кант, прежде чем делать заключения относительно мира, следует обратить внимание на того, кто производит эти заключения. В сфере морали это означает смещение акцента с поиска истока моральной нормативности на исследование способов его обнаружения.

Первая мысль, которая возникает при обращении к данной проблеме, заключается в том, что мораль, каким бы ни был источник ее предписания, не может предполагать случайное соответствие максим частной воли должному. Исполнение морального долга, исходя из самого этого понятия, не может быть простым совпадением. Поэтому всякая онтология морали должна предполагать соответствующие ей способы познания, обнаруживающие истинный[1] моральный закон. Иными словами, если мораль как утверждение должной формы человеческого поведения существует, то человек должен обладать специфической способностью к ней прийти.

Способность эта заключается в том, что действующий должен захотеть поступить так, а не иначе. Может ли поступок человека противоречить его желанию? Не вдаваясь здесь в тонкости теории действия, можно лишь заметить, что моральность поступка определяется не только соответствием субъективной максимы всеобщему закону, но и наличием стремления к этому соответствию у действующего субъекта. Достаточно ли формального знания о моральном законе для совершения действия? Владимир Соловьев в своем произведении «Оправдание добра» с изумительной ясностью ставит вопрос, заставляющий предельно точно увидеть проблему: «При

*В статье использованы результаты, полученные в ходе выполнения проекта «Метафизический реализм: трансцендентное в современной философии» в рамках Программы «Научный фонд НИУ ВШЭ» в 2014 г., грант 13–05–0032.

полном и отчетливом знании добра может ли, однако, данное разумное существо оказаться настолько к нему невосприимчивым, чтобы безусловно и решительно его отвергнуть и принять зло?»[2]

Ответить на этот вопрос можно, лишь определившись с тем, что следует считать знанием. Бывают часто такие всем известные и понятные обстоятельства, когда человек, имея представление о том, как ему следует поступить, отказывается, не принимает должного, не подвергая при этом сомнению истинность данного предписания. Таков, к примеру, случай Ивана Карамазова. Допуская, что мир действительно может быть устроен Богом как стремящийся, в конце концов, к всеобщей гармонии и всепрощению, он никак не может примириться со средствами достижения этого финального благостного состояния: как мог Бог, которого все называют добрым, допустить страдания детей? Почему этот Бог задумал мир, в котором, чтобы человечество пришло к святости, должны страдать невинные? Вполне возможным кажется представить такую ситуацию, в которой даже несомненная для нас достоверность сообщения об искомом принципе не окажет влияния на наше отношение к нему.

Такое обстоятельство не может быть просто проигнорировано теорией познания: ведь нельзя счесть знание содержания морально должного никак не зависящим и полностью обособленным от отношения к нему самого человека. Это утверждение кажется странным в контексте трактовок морали как трансцендентной чувственно данному – ведь не может же фактическое существование такого предмета зависеть от нашего к нему расположения. Однако для познающего все выглядит совершенно иначе и личное несогласие с концепцией должного, предложенной разумом или традицией, может играть серьезную роль в моральном самоопределении. Если все мое существо выступает против того, что представляется истинным, почему этот факт не должен иметь никакого значения? Может быть, в таком случае следует пересмотреть сами критерии истинности? Или же стоит вовсе пренебречь истинностью? В конце концов, истинность – это лишь одна из возможных ценностей, предпочтение которой прочим не обязательно. Сам в себе принцип должного образа действия не несет никакого принуждения, никакой необходимости к его соблюдению.

Еще Бернар Клервоский в своем труде «О благодати и свободе воли» писал, что разум может лишь давать воле советы относительно того, как надлежит поступать, но никак не принуждать ее к тому или иному действию, «ибо, где необходимость, там нет воли»[3]. Для того, чтобы следовать велению разума, воля должна согласиться на это, сделать выбор в пользу разумных доводов.

К аналогичным выводам приходит и Юм, указывая на принципиальную разницу между разумом и волей. Разум является способностью переходить от одной идеи к другой. Идеи же, согласно Юму, – это слабые копии впечатлений, практически не возбуждающие в нас никакого волнения. Воля же, напротив, как пишет Юм, «всегда переносит нас в мир реальностей»[4]. Иными словами, воля имеет дело с сильными восприятиями, а именно, с впечатлениями, более того, действие воли, коль скоро это поступок, предполагает переход к впечатлениям ощущения – сильнейшим из перцепций. В связи с этим Юм задает вопрос: могут ли идеи служить причиной действия, а это значит: могут ли самые слабые из восприятий вызывать наиболее сильные? Ответ самого философа – конечно нет.

Юм полагал, что роль разума в деятельности человека заключается в инструментальной функции сообщения о наличии или отсутствии предмета в действительности и о том, какие аффекты он мог бы в нас вызвать, а также о подходящих средствах для достижения желаемой цели. Разум может сообщать нам о наличии перед нами другого человека, его настроении, но из этого не следует никакого ценностного заключения, равно как и из констатации того, что эти средства быстрее принесут желаемый результат, чем другие. В равной степени верно и обратное: признание той или иной ценности в качестве более предпочтительной не может быть истолковано в категориях разума, и «я ни в коей мере не вступлю в противоречие с разумом, если я предпочту, чтобы весь мир был разрушен, тому, чтобы я поцарапал палец»[5]. Для Юма причиной такого разрыва между разумом и добром является сама природа разума, а именно то, что он есть всего лишь инструмент оптимизации деятельности человека среди множества впечатлений: он призван сообщать о наличии или отсутствии предметов и возможных впечатлений, которые те могут вызвать, а также о наилучших средствах для достижения желаемой цели. При этом в обоих указанных видах деятельности руководящим принципом является привычка. Таким образом, деятельность разума никак не затрагивает сферу ценностных предпочтений, которая, согласно Юму, порождается аффектами желания и отвращения.

Это замечание, высказанное Дэвидом Юмом в связи с его теорией, тем не менее имеет значение и вне приведенного определения разума как производного от чувств. Со времен Античности разум понимается всеми философами, независимо от того, тяготеет ли их собственная система к эмпиризму или к рационализму, как способность осуществлять переход между идеями (или понятия-

ми – смотря в какой терминологической сетке работает данный мыслитель). Его главная функция – осуществлять умозаключения. Но из этой способности никак не следует необходимость реализации результатов умозаключений на практике.

Эту особенность разума тонко подметил уже в рамках иной философской традиции Людвиг Витгенштейн в «Логико-философском трактате». В этой работе Витгенштейн пишет о том, что язык, являющийся формой мышления (в этом он согласен с Г. Фреге), может выразить (описать) лишь то, что может иметь место, факты, совокупность которых и есть мир. Их мы обнаруживаем уже готовыми, наличными или, по крайней мере, логически возможными. Витгенштейн считает, что единственная необходимость, которая присутствует в фактах, – это необходимость их логической формы. Именно она налагает ограничения на природу и исключает, к примеру, возможность нахождения одного и того же объекта в разных местах одновременно. Все же, что есть в фактах, кроме логики, – случайно. Витгенштейн даже пишет: «Можно полностью описать мир при помощи вполне обобщенных предложений, т.е. не согласовывая заранее какое-либо имя с определенным объектом. Чтобы затем перейти к обычному способу выражения, нужно просто к выражению “имеется один и только один *x*, который...” прибавить: “и этот *x* есть *a*”»[6]. Факты сами по себе не обладают большей или меньшей ценностью, поскольку не удовлетворять критерию логичности они вообще не могут, а наличие или отсутствие их в мире, конечно, не может придавать им большую или меньшую моральную значимость. «Если есть ценность, имеющая ценность, то она должна лежать вне всего происходящего и вне Такого (So – Sein). Ибо все происходящее и Такое – случайно. То, что делает это не случайным, не может находиться в мире, ибо в противном случае оно снова было бы случайным»[7]. Иными словами, Витгенштейн хочет сказать, что критерий должного не имеет отношения к тому, что происходит или может происходить в мире, т.е. если переходить уже к интересующей нас области фактического, к самому образу действия. Это становится очевидным, если взглянуть на структуру любого морального утверждения, к примеру, такого: «Нельзя убивать других людей». Сам по себе принцип действия, в данном случае «убивать других людей», может быть действительным фактом или возможным, но в своей фактичности ничем не будет отличаться от любого другого, даже от падения камня[8]. Определяет же этот факт как недолжный, т.е. делает его, собственно,

«убийством» нечто вне самого факта, т.е. вне языка и вне мышления, коль скоро оно лишь дискурсивно.

Если теперь попытаться выразить кратко ту мысль, которую имел в виду Юм в XVIII в., а Витгенштейн – в XX в., то она будет звучать так: представление о некотором принципе действия само по себе не имеет никакого значения для деятельности человека, если оно не подкреплено желанием этот принцип соблюсти. Мы можем предложить в качестве всеобщей нормы поведения закон, согласно которому каждый должен ежедневно здороваться со своим соседом, – ведь наш разум в состоянии сконструировать соответствующее утверждение. Но оно не будет производить никакого эффекта на нашу волю, если не будет соответствующего мотива, к примеру, страха наказания или же всеобщего соучастия друг с другом, который побудит нас к следованию указанному принципу.

Желание, о котором идет речь, направленное на принцип действия, есть признание значимости этого принципа, выбор его как ценности. Без такой устремленности к моральному закону, без предпочтения его всем прочим, происходящего не в области теории, а на практике, совершение соответствующего поступка вряд ли возможно.

Существуют различные мнения относительно того, что следует называть знанием. Макс Шелер, например, в своем труде «Формы знания и общество» высказывает мысль о том, что знание не обязательно должно быть осознанным. Кроме обычного теоретического знания существуют нерефлектируемые традиции, культурные особенности народа, которые также суть знание. Хайдеггер считал, что знать о вещи можно лишь через умение ею воспользоваться. А что значит знание в сфере морали? Можно ли ограничить его лишь теоретическими сведениями? В этой связи совершенно по-новому звучит для нас ранее упомянутый вопрос Соловьева о том, можно ли, познав добро, все же избрать зло.

С одной стороны, для познающего его личное согласие с тем, что ему удалось обнаружить путем логического рассуждения или эмпирического исследования, может иметь важное значение. Ведь он, познающий, еще только стремится к тому, чтобы выяснить, как все обстоит на самом деле в волнующей его сфере, поэтому любой намек должен быть учтен как возможно значимый. Но в конечном итоге решать, какие намеки принимать во внимание, а какие нет, т.е. избирать определенный способ познания в сфере морали, человеку приходится исходя из тех же субъективных предпочтений. К этому мы вернемся позже.

Однако это не единственное основание включить желание в сферу этического знания. Как уже было упомянуто, моральный поступок, который, в сущности, является целью существования моральных норм как таковых, невозможен без личного согласия на него, без стремления его совершить.

Таким образом, стремление должно быть частью познания в области морали. Как пишет об этом Л.В. Максимов, «нетрудно заметить, что практически во всех известных концепциях морали есть общий момент: это – признание индивидуально-духовной составляющей в качестве обязательного элемента морального феномена»[9].

Проблема дистанции между знанием и волей как повод к исследованию морального чувства

Тем не менее в каком контексте следует говорить об указанном стремлении, т.е. о моральном чувстве? Если изменить перспективу и взглянуть на все вышеописанное с точки зрения предполагаемой онтологии морали, то между знанием и действием, а именно – между самим законом и субъективной волей, мы ясно увидим зазор, дистанцию. В рамках же толкования морали как сферы автономной по отношению ко всему эмпирическому опыту, иначе говоря – трансцендентной, дистанция становится максимальной. Здесь имеет место кардинальный разрыв между субъективной волей и моральным законом поступка, поскольку должное оказывается лишенным всякой связи с пространством, где, собственно, и реализуется деятельность. Следовательно, вопрос, который будет нас интересовать, можно поставить следующим образом: как возможно действие в связи с трансцендентным моральным законом? Наше предположение заключается в том, что именно моральное чувство и играет здесь ключевую роль.

Проблема морального чувства имеет свой источник в характерной для всякого представления о морали дистанции между субъективной волей и должным образом действия. А.А. Гусейнов указывает на это, рассуждая, о чем спрашивал Кант, говоря «Что я должен делать?»: «Искомым предметом, спрашиваемым, является должное как безусловное начало в том, что касается действий, деятельности»[10]. Иными словами, существование морали предполагает наличие некоторой нормы образа действия, которая будет иметь значение должного при любых обстоятельствах и которую можно избрать или не избрать в качестве руководства. В этом смысле интересно замечание Канта о цели самой по себе, хотя его интенция в данном случае касалась иных вещей, а именно, необходимости обнаружения цели действия, которая была бы независима от изменчивых желаний. Наше рассуждение

в данном случае построено в обратном направлении по отношению к кантовскому. Дистанция между желающим и предметом желания присутствует всегда, даже в случае обычных аффектов голода или жажды. Предметом же морали является должный способ действия, на который и будет направлено желание, соединяя действующего и его цель. Таким образом, мораль предполагает дистанцию между субъектом и моральным законом. Это утверждение характерно для всех интерпретаций происхождения морали.

Р.Г. Апресян добавляет соображение относительно свойственного всякой этике понятия всеобщности должного: «Моральная ценность носит всеобщий характер, но ее всеобщность проявляется не в том, что каждый человек обладает этой ценностью или принимает ее, но в том, что эта ценность вменяется в исполнение каждому человеку»[11]. Иными словами, сущность морального требования состоит не в том, что оно исполняется всеми, а в том, что оно может и должно исполняться всеми. В этом состоит принципиальная дистанция между человеком и моральным требованием.

Совершающий доброе дело человек должен оценивать свой поступок как добрый, чтобы сделать его моральным. В противном случае он не будет иметь никакого морального смысла, являясь просто автоматическим следствием природных импульсов. Если же кто-то другой будет способен оценить совершенный поступок, то он будет обладать моральной ценностью в глазах другого. Таким образом, в области морали существует некоторая дистанция между человеком и принципом действия.

Это наличие дистанции между морально должным и действием многие философы понимали достаточно ясно. К примеру, Кьеркегор полагал, что первородному греху непосредственно предшествует не что иное как возникновение страха человека перед отпадением от Бога. В состоянии невинности человек страшится того ничто, неведения, которое в невинности скрывается. Это ничто есть «страшащая его возможность мочь»[12], возможность нарушить заповедь Бога. О той же скрытой в человеке свободе, которая всегда позволяет ему поступить иначе, быть иным, и на которую человек, в сущности, обречен, говорил уже в XX в. Сартр. Из этого предчувствия свободы, заключающегося в страхе, как считал Кьеркегор, и рождается грех. Конечно, от страха до нарушения запрета должен быть сделан качественный скачок, который претворит возможность в действительность. Тем не менее уже страх полагает начало тому принципиальному разрыву между человеком и надлежащим, который тот должен преодолеть. Страх появляется как возможность

выбора, т.е. возможность зла. Способность совершать выбор для Кьеркегора имеет важнейшее значение. Важно само желание выбрать, через которое «само собой закладывается основание и добру и злу»[13]. Выбор обнаруживает добро и зло как таковые – этические противоположности, между которыми, собственно, выбор и совершается. Если нет самой ситуации выбора, нет ни добра, ни зла, все безразлично. Если же желание выбора оказывается действительным, то в нем актуализируется альтернатива добра и зла, т.е., собственно, этическая позиция. «Тот, кто склоняется в сторону этики, хотя и выбирает добро, но это добро является здесь лишь понятием, понятием отвлеченным, так как ему этим выбором полагается лишь одно основание и ничто не мешает выбравшему теперь добро остановиться впоследствии на зле»[14]. Таким образом, Кьеркегор видел в дистанции между действующим и должным принципом действия исходную точку всякой моральности вообще.

Интересно, что русский философ Бердяев совершенно в духе Кьеркегора замечает необходимость указанной дистанции: «Когда я познаю добро и зло, делаю различие и оценку, я теряю невинность и целостность, я отпадаю от Бога, я изгоняюсь из рая»[15]. В рамках морали невозможна первозданная интуитивность жизнедеятельности. Человек не может уже просто следовать своим инстинктам, к чему бы они его ни вели. Мораль требует осознанности морального закона как того, что можно принять или не принять. Она требует дистанции между человеком и должным принципом действия, выражающейся в том, что человек видит этот принцип как объект, противопоставленный себе, не собственный, который еще только предстоит сделать таковым.

Решение на внеморальных основаниях

В рамках концепций, выводящих представления о моральном законе из внеморальных данностей, проблема такой дистанции решается сама собой. Представители этого направления мысли не задаются вопросом о моральном чувстве, поскольку указанными внеморальными данностями являются так или иначе предрасположенности человеческой природы, не имеющие специфически моральной направленности, а представляющие собой склонности к чему-то, моральной значимостью не обладающему.

К примеру, Юм полагал существующими лишь аффекты, которые и являются целеполагающими для воли. Так, по его мнению, существуют два аффекта: удовольствия и страдания, вызывающие соответственно желание или же отвращение к своему предмету. Ру-

ководствуясь своим стремлением к личной выгоде, люди принимают на себя определенные правила взаимодействия. Однако чем более многочисленным становится общество, тем менее явной делается упомянутая выгода от социального конформизма. С точки зрения Юма, в этих условиях на помощь людям приходит симпатия, испытываемая к другим членам общества, благодаря которой люди могут сопереживать чужим бедам, причиненным аморальными поступками. Симпатии же «мы и должны приписать чувство одобрения, возникающее при обозрении всех тех добродетелей, которые полезны для общества или же для лица, ими обладающего»[16]. Сама по себе симпатия, конечно, чувство особое, исключительное, но, тем не менее, коль скоро, с точки зрения Юма, оно выступает как средство для достижения иной цели, а именно, личной выгоды, все же следует признать, что Юм выводит мораль из внеморальных оснований.

Таковы взгляды и у многих других философов: Гоббса, Ницше и др. Такие склонности предполагаются как конкретные основания существования того или иного морального закона, сложившегося исторически в результате их действия. При этом никакого абсолютного смысла в том, что человек обладает такими склонностями, а не иными, данные концепции не предполагают. В этом смысле в рамках подобных представлений о генезисе морали из предрасположенностей человеческой природы эта связь принципа и действия осуществляется автоматически, поскольку сами основания закона коренятся, согласно точке зрения этих философов, в необходимых для согласия с ним мотивах.

Проблема трансцендентной морали

Для мыслителей, склонных считать мораль автономной от данных опыта, рассматриваемая выше связь оказывается проблематичной. Все дело в том, что в рамках представления о морали как трансцендентной опыту, моральный закон оказывается лишенным всякой связи с этим самым опытом и предоставляемыми этим опытом естественными чувственными мотивациями через аффекты и склонности. Дистанция, о которой мы говорили, таким образом, становится в данном случае предельной. Между субъективной волей и ее должной формой происходит кардинальный разрыв. Кант, отчетливо видевший эту трудность, описывает данный разрыв в понятиях феноменального и ноуменального миров, параллельных друг другу, которым одновременно принадлежит человек, являясь телесным существом, заключенным в общую цепочку причинно-следственных связей и вместе с тем, обладая пространством сво-

боды, он достигает ее через следование моральному закону. Таким образом, Кант предлагает основание описанного выше разрыва, которое является корнем всей традиции отнесения морали к сфере трансцендентного и которое окажется крайне важным и в нашем рассуждении. Коль скоро изначально интенцией данного подхода к обоснованию морали является автономия формы должного, то указанный разрыв является необходимым продуктом этой интенции.

У Канта, как считает известный современный исследователь его философии Аллен Вуд, именно понимание этого разрыва лежит в основании чрезвычайного внимания философа к необходимости морального сопротивления всем склонностям и аффектам. Как полагает Вуд, с точки зрения Канта моральную ценность могут иметь только те поступки, которым сопутствует осознание их формы как должной. Доброй волей может быть и та, мотивом которой выступает не моральный закон, а какой-то аффект или склонность, в случае, если они приводят волю к совершению поступка, соответствующего моральному долгу. Иными словами, если помощь ближнему окажется вызванной просто добросердечностью того, кто эту помощь оказывает, то его воля не менее добра, чем в случае действия исключительно из моральных побуждений. Однако такая воля не будет иметь моральной ценности.

Общеизвестно кантовское разделение на легальность и моральность поступка, которого, согласно Зиммелю, никто до Канта не предлагал, хотя многие рассуждали в этом направлении. Легальный поступок представляет собой согласованность действия с моральным законом: «Действие согласно с законом, если описание акта в этом законе точно описывает действие агента, и действие будет точно описываться законом, если оно обладает соответствующими свойствами, указанными в законе»[17]. Однако это – лишь внешнее совпадение морального закона и действия. Мотивом субъективной воли в таком случае может быть все, что угодно. Например, можно помогать человеку, вполне реализуя моральный закон, но делать это не ради самого исполнения закона, а из склонности к этому человеку. Или можно действовать согласно категорическому императиву лишь из самомнения. Однако «такое поведение не представляет собой примера закона, которому оно соответствует»[18], поскольку «действие не было мотивировано и обосновано законом»[19]. Моральным же поступком будет тот, который совершен ради реализации морального закона. В этом случае такой поступок будет не только соответствовать категорическому императиву мо-

рали, но и выражать его, как пишет Джонсон, быть его примером. «Действия выражают свои побуждающие законы, если они, говоря метафорически, являются примерами этих законов. И они это делают, как я пояснил ранее, если действия не только соответствуют этим законам, но также и содержат отсылку обратно к закону, которому они соответствуют. В случае действий отсылка к закону состоит в том, что субъект исполняет закон ради самого закона»[20].

Аллен Вуд настаивает[21], что добрую волю нельзя приравнивать к легальности. Таким образом, он разводит понятия моральности и доброты поступка. Добрая воля, руководствуясь лишь милосердием или любовью, совершает вполне добрый поступок, не имеющий, однако, никакой моральной ценности. Такие поступки, хотя и внеморальны, но вряд ли покажется верным считать их вообще ценностно нейтральными. Они добры не меньше, чем совершенные из моральных соображений. И в этом добрая воля ничуть не отличается, как считает Вуд, от святой воли, которая также не борется с противоречащими моральному желанию аффектами и склонностями в силу их отсутствия. Святость воли предполагает, что моральный закон станет максимой, т.е. субъективным волением, которое имеет форму категорического императива. Иными словами, святая воля должна всегда желать соблюдения всеми категорического императива морали. Поэтому Кант указывает, что для святой воли будет отсутствовать обязанность подчинения моральному закону, т.е. долг и даже уважение по отношению к последнему, поскольку они имеют место лишь там, где желания не соответствуют должному. Святая воля, как считает Вуд и другие исследователи, придерживающиеся тех же взглядов, тоже может иметь и другие сопутствующие мотивы вроде любви, но отличие ее от обсуждаемого выше примера доброй воли заключается в том, что, в то время как упомянутая добрая воля руководствуется только соответствующими склонностями и аффектами, святая воля обладает моральным мотивом, который для нее достаточен в том смысле, что и не имея сопутствующих иных чувств, она стремилась бы к реализации морального поступка. Прочие же мотивы святой воли оказываются не противоречащими моральному закону, хотя это и трудно себе представить. Таким образом, Аллен Вуд заключает, что в рамках кантовской философии между моралью и соответствующим ей поступком заложена огромная пропасть.

В условиях этой предельной дистанции между единственным трансцендентным должным принципом действия и конкретным человеком, имеющим свои собственные потребности, радости и горести, встает вопрос о том, каким же образом они могут быть связа-

ны. Трудность заключается в следующем: может ли быть достаточно самого знания морального закона для того, чтобы ему следовать? Вероятно, не может, о чем уже мы говорили выше. Необходимо посредствующее звено в виде желания следовать должному принципу.

Фихте уже в рамках своей системы философии замечает, что между знанием и действием зияет огромная пропасть, которая должна быть преодолена каким-то медиатором. «Этот голос гонит меня за пределы представлений, он ведет меня от одного только знания к чему-то, лежащему вне знания и вполне ему противоположному; к чему-то, что выше и больше всякого знания и что заключает в себе цель самого знания»[22]. Само по себе знание бессильно, вернее, в рамках философии Фихте, знание, являющееся одновременно и действием Я, которое как раз через действие себя познает, может и не быть избрано человеком в качестве цели. Иными словами, оно должно быть изначально желаемо.

Примерно то же имеет в виду и Р.Г. Апресян, когда пишет: «Можно говорить об осознании некоторых норм и ценностей, об их самоформулировании, но эти рационалистические процедуры действительны в плане нравственной жизни человека лишь только в том случае, если они ложатся на известную почву, на внутренний опыт, уже отраженный, обнаруживаемый сознанием, но хранящийся неосознанным, до времени невостребованным»[23]. В основании морального поступка, кроме самого его принципа, должна лежать некоторая внутренняя устремленность человека к тому, чтобы признать за этим принципом ценность.

Таким образом, основание морали в сфере трансцендентного предполагает наличие некоторого связующего звена между этой сферой и субъективным волением каждого. Дистанция должна преодолеваться желанием соблюдения должного образа действия – моральным чувством.

Однако сложность здесь заключается в том, что такое желание должно иметь совершенно иной характер, чем природные склонности. Проблема, строго говоря, в том, является ли моральное чувство случайным спутником знания закона должного или его определенность как морального означает его собственную особенность среди прочих чувств. Иными словами, является ли желание соблюсти категорический императив всегда следствием внеморальных мотивов или же оно имеет особый, безосновный статус и единственной своей целью имеет не что иное, как этот самый императив.

В первом случае следование моральному закону окажется чистой случайностью: воля в действительности направляемая, к при-

меру, чувством самосохранения или стремлением к удовольствию, будет совпадать в своих максимах с должным принципом действия ненамеренно и лишь по форме. Мораль же, как уже было указано, предполагает осознанное следование моральному требованию, а не формальное совпадение.

Кроме того, подобное положение вещей было бы просто абсурдным: существует трансцендентный моральный закон, но человек не может стремиться к его исполнению иначе как имея иные, внеморальные цели. Таким образом, мы приходим к выводу, что моральное чувство в случае трансцендентного источника морали должно быть безосновным.

Моральное чувство как явление свободы

Что же значит «безосновным»? О чем действительно идет речь? И тут мы подошли к ключевому пункту нашего рассуждения о роли чувства в познании в сфере морали. В связи с рассмотренными выше двумя представлениями о морали, кажется не лишенным оснований предположить, что различные варианты трактовки как источника морального долженствования, так и самого содержания морального предписания диктуются степенями желания свободы.

Желанию свободы противостоит желание порядка, который «придает осмысленный характер жизнедеятельности человека. Человек не может отказаться от идеи последней, высшей, замкнутой на саму себя цели, которую можно было бы также назвать сверхцелью, самоцельной целью. Поэтому поведение человека всегда заключает в себе некий смысл, который указывает на ту сверхцель, на которую оно ориентировано»[24].

Теодор Адорно формулирует эту проблему в несколько иной форме – как «отношение между особенным, между особыми, частными интересами, поведением отдельного человека как особенного существа и общим, которое противостоит особому»[25], и считает такое отношение главной проблемой философии морали вообще. При этом свобода оказывается то на стороне особенного, единичного человеческого существа, то на стороне всеобщего закона. Эта проблема близка Канту. Когда свобода понимается, как это делал Кант, как автономия от эмпирической закономерности, ее подлинной родиной будет всеобщее моральное законодательство. Но, с другой стороны, эмпирический индивид оказывается свободным от морального закона, который принуждает его поступиться своими жизненными интересами ради объективно должного. Проблему, здесь возникающую, можно выразить так: каким образом возможна

всеобщность морального закона при сохранении свободы каждого отдельного существа, этому закону подчиняющегося? И, напротив, как возможна свобода для существа, вынужденного как эмпирическое существо действовать согласно законам природы?

Адорно замечает, что и для Канта важно не допустить ни абсолютного господства формальной природной причинности, ни свободы, «не подчиненной никакому закону, в соответствии с которым конституируются отношения между явлениями»[26], поскольку это означало бы хаос. Бесконечная «свобода от» становится пустой, бессодержательной. Как чувство свобода стремится избавиться даже от себя самой как направляющей человека. Тотальный же порядок исключает возможность значимости жизни человека, его страхов, надежд и решений. Последнее произошло в рамках философии Гегеля: человек в общем ходе развития Абсолютного Духа приобрел статус элемента, который легко может быть заменен другим, и цель которого лишь в том, чтобы осознать свою включенность в общий ход истории, что бы он при этом ни делал. Стремление к свободе разрушает порядок, он же в свою очередь стремится исключить свободу. Но только так возможна жизнь – всякий раз делать выбор, самостоятельно определяя, явлением свободы или природы он был, и ища далее оснований последнего определения. В этом поиске при невозможности выбрать между свободой и порядком заключено сущностно-человеческое.

И моральное чувство оказывается пространством этого выбора, пространством человеческого. Выбор между различными взглядами на природу морали – это выбор между порядком и свободой. В моральном же чувстве в рамках трансцендентной морали желание свободы и порядка мы попытались привести в состояние некоторого баланса. С одной стороны, моральное чувство как безосновное есть явление свободы, требуемой самой автономией морального закона. С другой же – оно как чувство определяет человека к тому, чтобы соответствовать некоторому должному принципу, и потому есть явление порядка, смысла. Как пишет об этом Максимов, «человек воспринимает его [моральное чувство. – *Д. Ш.*] как нечто не совсем “свое”, как исходящее от “внешнего” источника»[27]. Поскольку эти два стремления противоположны друг другу, моральное чувство оказывается в странном положении неизвестности, чем же оно является для человека на самом деле. Но в этом состоит и его жизненность.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Здесь и далее будет подразумеваться референциальная концепция истины.

[2] *Соловьев В.С.* Оправдание добра // *Соловьев В.*С. Сочинения. – М.: Мысль, 1990. С. 118.

[3] *Бернар Клервоский.* О благодати и свободе воли. – URL: http://antology.rchgi.spb.ru/St_Bernard/De_gratia_et_libero.rus.html

[4] *Юм Д.* Трактат о человеческой природе. Т. 2. – М.: Канон+, 2009. С. 164.

[5] Там же. С. 167.

[6] *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат. – М.: Канон, 2008. С. 160 [5.526].

[7] Там же. С. 212 [6.41].

[8] Этот пример приводит сам Витгенштейн (см.: *Витгенштейн Л.* Лекция об этике (1929 или 1930) // *Витгенштейн Л.* Дневники 1914–1916. – М.: Канон+, 2009. С. 33).

[9] *Максимов Л.*В. К проблеме определения морали // Этическая мысль. Вып. 3. – М.: ИФ РАН, 2012. С. 68.

[10] *Гусейнов А.А.* Что я должен не делать? // Философский журнал. 2012. № 2 (9), С. 52.

[11] *Апресян Р.Г.* Идея морали и базовые нормативно-этические программы. – М.: ИФ РАН, 1995. С. 147.

[12] *Кьеркегор С.* Понятие страха // *Кьеркегор С.* Страх и трепет. – М.: Республика, 1993. С. 146.

[13] *Керкегор С.* Гармоническое развитие в человеческой личности эстетических и этических начал // *Керкегор С.* Несчастнейший. Сборник соч. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. С. 115.

[14] Там же.

[15] *Бердяев Н.А.* О назначении человека. – М.: Республика, 1993. С. 41.

[16] *Юм Д.* Трактат о человеческой природе. Т. 2. С. 401.

[17] *Jonson R.N.* Good Will and the Moral Worth of Acting from Duty // The Blackwell Guide to Kant's Ethics. Th.E. Hill (ed.). – Blackwell Publishing Ltd., 2009. P. 44.

[18] Ibid.

[19] Ibid. P. 45.

[20] Ibid. P. 48.

[21] См.: *Wood A.* W. Kantian Ethics. – Cambridge University Press, 2008.

[22] *Фихте Г.* Назначение человека // *Фихте И.Г.* Соч. – СПб.: Наука, 2008. С. 263.

[23] *Апресян Р.Г.* Идея морали и базовые нормативно-этические программы. – М.: ИФ РАН, 1995. С. 125–126.

[24] *Гусейнов А.А.* Что я должен не делать? С. 53.

[25] *Адорно Т.* Проблемы философии морали. – М.: Республика, 2000. С. 24.

[26] Там же С. 67.

[27] *Максимов Л.В.* К проблеме определения морали // Этическая мысль. Вып. 3. – М.: ИФ РАН, 2012. С. 71.

REFERENCES

Adorno T. *Problems of moral philosophy.* Moscow, Respublika [Republic], 2000 (Russian trans.).

Apresian R.G. *The idea of morality and basic normative and ethical programs.* Moscow, Institute of Philosophy RAS, 1995 (in Russian).

Berdyaev N.A. *The Destiny of Man.* Moscow, Respublika [Republic], 1993 (in Russian).

Bernard of Clairvaux. *Concerning Grace and Free Choice.* Available at: http://antology.rchgi.spb.ru/St_Bernard/De_gratia_et_libero.rus.html (trans. in Russian).

Fichte G. *The Vocation of Man. Writings.* Saint-Petersburg, Nauka [Science], 2008, pp. 198-320 (Russian trans.).

Guseynov A.A. What should I not to do? In: *Filosofskii zhurnal* [Philosophical journal]. 2012. No 2 (9), pp. 51-64 (in Russian).

Hume D. *A Treatise of Human Nature*. Vol. 2. Moscow: Kanon+, 2009 (Russian trans.).

Jonson R.N. Good Will and the Moral Worth of Acting from Duty. In: *The Blackwell Guide to Kant's Ethics.* Th.E. Hill (ed.). Blackwell Publishing Ltd. 2009, pp. 19-52.

Kierkegaard S. Equilibrium Between the Aesthetic and the Ethical in the Composition of Personality. In: *Kierkegaard S. Collection of writings.* Moscow, The Biblical and theological institute of St. apostle Andrew, 2007 (Russian trans.).

Kierkegaard S. *The Concept of Anxiety. Fear and Trembling.* Moscow: Respublika [Republic], 1993 (Russian trans.).

Maksimov L.V. On the problem of the definition of morality. In: *Ethical Thought.* Issue 3. Moscow, Institute of Philosophy RAS, 2012, pp. 61-74 (in Russian).

Solovyov V.S. The Justification of Good. In: *Solovyov V.S. Writings.* Moscow, Mysl' [Thought], 1990, pp. 47-549 (in Russian).

Wittgenstein L. Lecture on Ethics. Diaries 1914–1916. Moscow, Kanon+, 2009, pp. 330-342 (Russian trans.).

Wittgenstein L. *Tractatus Logico-Philosophicus.* Moscow, Kanon, 2008 (Russian trans.).

Wood A.W. *Kantian Ethics*. New York, Cambridge University Press, 2008.

Аннотация

Статья посвящена рассмотрению особого предмета этики – морального чувства в перспективе его роли в процессе познания в сфере морали. Цель статьи – показать, что моральное чувство может быть подвергнуто анализу не просто как дополнение к этической теории, а, напротив, как законный и в высшей степени важный элемент познавательных усилий.

Ключевые слова: моральное чувство, моральный закон, субъективная воля, познание.

Summary

The article is devoted to such a specific subject of Ethics as moral feeling. The author examines it in the perspective of its role in epistemological process in the sphere of morality. The aim of the article is to show that the moral feeling can be analyzed not only as a simple supplement to ethical theory, but, on the contrary, as a licit and highly important element of epistemological efforts.

Keywords: moral feeling, moral law, subjective will, cognition.

Неизвестное прошлое

СУДЬБА ФИЛОСОФА: МАКСИМ ЛАЗАРЕВИЧ ШИРВИНДТ (1893–1936)*
Часть I

С.Н. КОРСАКОВ

Развитие философии в России во второй половине 1920-х гг. представляет собой сегодня пока что почти сплошное «белое пятно». Среди забытых философов тех лет – Максим Лазаревич Ширвиндт, оставивший заметный след в изучении истории философии, философских проблемах естествознания, теоретической психологии. Как почти все его коллеги, он погиб в годы сталинизма. Предлагаем вниманию читателя рассказ о судьбе философа в переломные годы и о проделанных им исследованиях.

Вторая половина 1920-х гг. была временем расцвета философских исследований в СССР. Разумеется, после высылки за границу философов-идеалистов эти исследования велись на марксистской основе. Но это была подлинная философия, еще не подмененная идеологией. Более того, философам тех лет пришлось приложить немало усилий, чтобы отстоять право философии на самостоятельное существование. Главная заслуга в разработке философских проблем в 1920-е гг. принадлежит А.М. Деборину и философам деборинской школы. Почти все они погибли в результате сталинских репрессий, а полувековое преднамеренное забвение превратило отечественную философию второй половины 1920-х гг. в своего рода «затонувшую Атлантиду». Приходится глубоко «нырять», преодолевая наслоения времени и препоны недоброжелательства, чтобы различить очертания людей и следы их деятельности. Имена Стэна и Луппола еще вызывают у наших современников смутные ассоциации, но остальные деборинцы и их идеи почти неизвестны сегодня. А среди них были выдающиеся философы, рассказ о которых, основанный на документах, вызывает зачастую чувство изумления.

* Исследование проведено в рамках проекта Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ) «Институт философии РАН в период сталинизма», грант № 15-03-00244.

Комиссар

Речь в нашей статье пойдет об одном из них – Максиме Лазаревиче Ширвиндте. Его отличала поразительная разносторонность научных интересов, и в каждой области, которой он занимался, ему удалось внести ощутимый вклад. Ему принадлежат первые в нашей философии работы по англо-американскому неореализму. В условиях острых идеологических споров он смог дать взвешенную оценку учению Фрейда. Когда в нашей стране Эйнштейна и Джинса громили как «физических идеалистов», он объективно рассказывал в своих работах об их идеях. Написанная им докторская диссертация о Шеллинге с главой о русском шеллингианстве погибла при аресте. Сегодня его имя отсутствует в истории отечественной философии, его нет ни в одной энциклопедии или справочнике. Судьба М.Л. Ширвиндта во многом типична для философов деборинской школы.

Максим Лазаревич Ширвиндт родился 1(14) мая 1893 г. в г. Лиде Виленской губернии в еврейской семье. В 1916 г. он окончил юридический факультет Харьковского университета. Приехав в Петроград, он принял участие в Февральской и Октябрьской революциях 1917 г. В 1919 г. он добровольцем отправился на Мурманский фронт. Был комиссаром батальона. Принимал участие в боях на станции Медвежья гора. Затем – на политработе на других фронтах. В 1920–1921 гг. – инспектор Политуправления Рабоче-крестьянской Красной Армии (РККА).

Деборинец

В 1921 г. М.Л. Ширвиндт был принят на философское отделение Института красной профессуры. Заведующий философским отделением ИКП А.М. Деборин собирал со всей страны талантливых молодых людей и в кратчайшие сроки – за три года обучения, благодаря систематической работе с первоисточниками, способствовал формированию из них оригинальных философов, внесших своими трудами ценный вклад в целый ряд философских дисциплин. Именно выпускники философского отделения ИКП составили костяк «диалектиков» философской школы, лидером которой стал А.М. Деборин.

На первом курсе М.Л. Ширвиндтом была выполнена одна работа по политэкономии – «Теория ценности Адама Смита» – под руководством известного экономиста И.А. Трахтенберга, и две работы по философии – «Философские взгляды Гельвеция»

и «Значение постулатов эмпирического мышления в кантовой теории опыта». Обычно работами первокурсников руководила Л.И. Аксельрод, но М.Л. Ширвиндт с первого курса обучался под руководством А.М. Деборина. На втором курсе он написал работу на тему «Философия духа Гегеля», на третьем – «Социальная философия Гегеля». Сохранились отзывы Деборина о слушателе Ширвиндте: «Отличается живым умом и значительными способностями»; «Очень способный товарищ. Быстро схватывает и усваивает, легко и свободно ориентируется в вопросах»[1]. Наряду с учебой, М.Л. Ширвиндт преподавал философию в московских вузах.

Первой публикацией М.Л. Ширвиндта стала рецензия на учебник исторического материализма, написанный В.Н. Сарабьяновым[2]. Тот был одним из лидеров механистов – противостоявшего диалектикам течения в советской философии. Механисты представляли собой, по существу, разновидность позитивистского направления в отечественной философской мысли, исходящего из принципа «наука сама себе философия». Именно неправильное понимание диалектики и отметил в своей рецензии М.Л. Ширвиндт: моменты противоречия берутся рядоположенно – «с одной стороны... с другой стороны», но не в единстве саморазвития.

Темой выпускной работы М.Л. Ширвиндт избрал «Идеологию распада буржуазной культуры (Шпенглер, Шелер, Кайзерлинг)». У А.М. Деборина было практикой обеспечивать наиболее талантливым выпускникам философского отделения ИКП возможность стажировки за границей. Так произошло и с М.Л. Ширвиндтом. Возможность поработать за границей М.Л. Ширвиндт тем более мог использовать эффективно, что хорошо знал английский и немецкий языки и читал по-французски и по-итальянски. В октябре 1924 – августе 1925 гг. М.Л. Ширвиндт занимался в библиотеках Лондона, а в августе – ноябре 1925 г. в берлинских библиотеках. Он изучал классические и современные философские тексты, познакомился с новейшими направлениями в англо-американской и немецкой философии – прагматизмом, неореализмом, неогегельянством.

Вернувшись в СССР, М.Л. Ширвиндт вел преподавательскую работу сначала в должности доцента, а затем профессора в ленинградских вузах. Когда в 1927 г. возник научно-исследовательский Ленинградский институт марксизма, М.Л. Ширвиндт заведовал в нем философской секцией. В дальнейшем из секции вырос ленинградский Институт философии. В этом Институте М.Л. Ширвиндт заведовал группой по современной философии[3].

Диалектик

Своими работами М.Л. Ширвиндт проявил себя как убежденный и талантливый представитель деборинской философской школы, школы «диалектиков». И здесь, прежде всего, нужно сказать об учебнике по философии, написанном им совместно с заведующим кафедрой философии Ленинградского пединститута им. Герцена Б.А. Фингертом. В условиях дефицита учебной литературы по философии «Краткий учебник исторического материализма» Фингерта и Ширвиндта выдержал шесть изданий, несколько раз перерабатывался и дополнялся авторами[4]. И.И. Яхот в своей книге о советской философии 1920–1930-х гг. отмечает, что книга Б.А. Фингерта и М.Л. Ширвиндта играла в тот период «немаловажную роль»[5]. Учебник Б.А. Фингерта и М.Л. Ширвиндта получил положительную оценку в научной печати[6]. Он был переведен на украинский, грузинский и болгарский языки.

Название учебника не должно вводить в заблуждение. Дело в том, что в 1920-х гг. вызывал споры сам вопрос о наличии в марксизме философской составной части. Традиционным тогда было представление о марксизме лишь как о теории общественного развития. Поэтому в учебных заведениях читались не курсы философии, а курсы исторического материализма. Сегодня в это трудно поверить, но диалектики были вынуждены защищать право называть диалектический материализм философией[7]. Нельзя не отметить, что понимание философии в учебнике Фингерта и Ширвиндта нисколько не идеологизировано и вполне современно. Это понимание философии одновременно как теоретической основы мировоззрения и как всеобщей методологии науки. Особый интерес представляют высказанные в учебнике идеи диалектической логики. Традиционному способу образования понятий путем абстрагирования сходных свойств и формирования набора признаков, составляющих понятие, присущи, считают авторы, во-первых, произвольность и односторонность объединения признаков в понятие, во-вторых, отвлечение от любых различий, присущих предметам того класса, который отражает данное понятие, в третьих, убывание содержательности по мере перехода к более общим понятиям, в четвертых, «арифметический» характер соотношения более общего и более частного понятия, отсутствие саморазвития понятий, их взаимного перехода. Вследствие этих особенностей формально-логическое понятие «не в состоянии выразить истинную природу предмета»[8]. В качестве

образца построения диалектической системы понятий Б.А. Фингерт и М.Л. Ширвиндт принимают «Капитал» Маркса, где они находят «систему переходящих друг в друга понятий, развивающих в целом одно понятие, осуществляющее внутреннее единство всей системы»[9]. Диалектическое понятие, в отличие от формально-логического, есть конкретное – синтез различных противоположных определений, в котором общее, особенное и единичное образуют моменты единого целого. Исходным пунктом построения научной системы здесь будут выступать выделенные посредством анализа существенные моменты, определяющие внутренние связи в кажущемся хаосе явлений. Авторы учебника разъясняют, что путь диалектического познания идет сначала от конкретного многообразия процессов к абстракции, выражающей основное отношение, связывающее это многообразие в единство, а затем следует обратный ход от самого общего определения через систему развивающихся из него определений к полному охвату всех отношений и связей, присущих конкретной действительности. Результатом становится конкретное, реконструированное в мысли.

Оппозиционер

В 1923 г., в период внутрипартийной дискуссии, М.Л. Ширвиндт разделял взгляды троцкистской оппозиции. В 1927 г. М.Л. Ширвиндт непосредственно к троцкистско-зиновьевской оппозиции не примыкал, но подписал «платформу 84-х» – так называемой «буферной группы». Ее сторонники считали неприемлемым зажим внутрипартийной демократии и отход от революционной линии во внутренней и международной политике, допущенные сталинским руководством. М.Л. Ширвиндт несколько раз выступал на собраниях, отстаивая свои принципы.

Состоявшийся в декабре 1927 г. XV съезд ВКП(б) признал принадлежность к оппозиции несовместимой с членством в партии. От М.Л. Ширвиндта потребовали объяснений. 16 января 1928 г. М.Л. Ширвиндт написал заявление в бюро ячейки ВКП(б) Ленинградского политехнического института. «По моему мнению, – писал М.Л. Ширвиндт, – партия нуждается в расширении внутрипартийной демократии, в связи с чем следовало бы ограничить необходимым минимумом партийные репрессии»[10]. 17 января 1928 г. М.Л. Ширвиндт был исключен из партии решением бюро ячейки ВКП(б) Ленинградского политехнического института. Он апеллировал в ЦКК ВКП(б), но получил отказ. 22 октября 1930 г. его восстановили в партии с отметкой о перерыве в партстаже.

«Меньшевиствующий идеалист»

В 1930 г., в период разгрома деборинцев, М.Л. Ширвиндт отстаивал позиции деборинской школы. После поражения деборинского философского руководства в Москве было заменено и руководство Института философии в Ленинграде. 26 октября 1930 г. на собрании партячейки Института все деборинцы подверглись осуждению и были изгнаны со своих постов[11]. За защиту позиций деборинского философского руководства был удален из правления Института и М.Л. Ширвиндт. В ноябре 1930 г. М.Л. Ширвиндт был освобожден от заведования кафедрой исторического материализма Ленинградского политехнического института, выведен из состава правления Общества воинствующих материалистов-диалектиков. В принятой 9 февраля1931 г. парторганизацией Института философии Ленинградского отделения Коммунистической академии (ЛОКА) резолюции говорилось о том, что Ширвиндт продолжает «замалчивать» свои ошибки и защищать «деборинскую группу»[12].

Началась травля деборинцев, которая приняла самые разнузданные формы: от навешивания политических ярлыков до публичного высмеивания. Бывшие товарищи и коллеги превратились в безжалостных гонителей. М.Л. Ширвиндт стал персонажем фельетона, напечатанного в газете Ленинградского ИКП[13]. Журнал «Под знаменем марксизма» поместил новую рецензию на учебник «Краткий учебник исторического материализма» Фингерта и Ширвиндта, теперь – отрицательную. Ее автор, будущий директор Института марксизма-ленинизма при ЦК КПСС, а тогда – аспирант Института философии Г.Д. Обичкин, сразу же квалифицировал учебник как «яркое проявление меньшевиствующего идеализма»[14]. Разве можно было простить авторам, что «язык книги крайне тяжеловесен и носит все признаки специфического “философского” языка, который у нас получил за последнее время столь широкое распространение». «Неужели нельзя сказать проще, понятнее. Без этих мудреных выкрутасов!», – презрительно восклицал Г.Д. Обичкин[15]. Вместо того, чтобы «раскрывать закон единства противоположностей на примерах политики партии», авторы учебника «смазывают» тему борьбы с вредительством и «абсолютно не дают критики оппортунистической, либеральной теории о затухании классовой борьбы при социализме». Решение проблемы соотношения диалектической и формальной логики «отдает чистой гегельянщиной». Рецензия Г.Д. Обичкина хороша именно откровенностью, с которой обозначаются новые правила существования советских

философов. «Авторы пытаются дать свое решение, – раскрывает Фингерту и Ширвиндту глаза Обичкин, – и почему-то упускают из виду тот анализ... который был дан т. Сталиным в “Основах ленинизма”»[16]. Иными словами – обслуживай канонизированные высказывания, а сам думать не смей! Истинный философ в этих условиях обречен.

В 1931 г. М.Л. Ширвиндт принял участие в еще одном учебнике по историческому материализму: «Очерки исторического материализма». Но М.Л. Ширвиндта уже не могли оставить в покое, что бы он ни писал. По словам рецензента, учебник «содержит грубые троцкистские извращения исторического материализма (глава троцкиста Ширвиндта)»[17].

Историк философии

Непреходящей заслугой М.Л. Ширвиндта является обращение к исследованию англо-американского неореализма. Он стал первым, кто в отечественной историко-философской науке специально занялся этой темой, причем сделал это по первоисточникам, изученным во время заграничной научной командировки[18]. К сожалению, этот факт прочно забыт в нашей истории философии. В литературе говорится лишь о работах Д.Ю. Квитко, посвятившего в 1920–1930-х гг. ряд статей и монографию вопросам новейшей американской философии. Но Д.Ю. Квитко приехал из США, где находился в эмиграции, и стал старшим научным сотрудником Института философии Комакадемии в октябре 1927 г.[19] М.Л. Ширвиндт же доложил коллегам о результатах своих исследований англо-американского неореализма более чем за год до этого.

Неореализм как философское направление возник в последней трети XIX в. в Австрии и Германии (Ф. Брентано, А. Мейнонг). Но наибольшую известность получил развившийся в первой четверти XX в. англо-американский вариант неореализма. В Англии он был представлен Дж.Э. Муром и Б. Расселом[20], а в США группой неореалистов (Э. Холт, У. Марвин, У. Монтегю, Р.Б. Перри, У. Питкин, Э. Сполдинг), выступивших в 1910 г. с «Программой и первой платформой шести реалистов», а в 1912 г. издавших сборник статей под названием «Неореализм».

Неореализм можно рассматривать как реакцию на длительное господство в англо-американской философии психологизма, восходящего к Беркли и Юму и представленного в тот период, прежде всего, прагматизмом. В отличие от последователей Беркли

и Юма, неореалисты признавали независимость объектов познания от самого познания, способность сознания непосредственно воспринимать объекты, реальность качеств, присущих объектам. Вместе с тем в качестве реальных признавались всякие объекты, доступные сознанию, независимо от их природы, будь то материальные или идеальные. Таким образом, неореализм по существу выступал как онтологический плюрализм.

10 мая 1926 г. М.Л. Ширвиндт сделал в Коммунистической академии доклад «Англо-американский неореализм»[21].Он проанализировал общие принципы англо-американского неореализма и его теорию познания, иллюстрируя свои выводы, в основном, на работах Б. Рассела и У. Монтегю. Он высоко оценил стремление неореализма быть не метафизической системой, а научной философией, и разрабатывать общие проблемы методологии науки, признание ими существования предметов независимо от сознания. Он назвал весьма ценной критику неореалистами воззрений Беркли, Брэдли, Ройса.

В то же время М.Л. Ширвиндт сразу же указал на то, что попытка возвратиться к объективности познания посредством наивного реализма, опираясь на «здравый смысл», приводит к смешению актов познания с предметами познания, при котором «предмет входит в познание во всей его подлинности» и устраняется грань между предметом и его образом. В результате неореалисты не в состоянии остаться последовательными в своей критике субъективного идеализма. В гносеологии это приводит к отрицанию мира сущностей, универсалий, в онтологии это означает отрицание монизма. «С точки зрения неореалистов мир представляет собою как бы рассыпанную храмину, – говорил М.Л. Ширвиндт. – Мир не есть органическое целое»[22]. Мир представляется как агрегат, а не как система. Он рассыпается на относительно простые элементы, способные входить в состав любых различных комплексов или классов. В непосредственном чувственном восприятии мир и выглядит именно таким: пестрой и бессмысленной сменой явлений, чисто внешне связанных между собой. Онтологический плюрализм закрывает возможность анализа качественной специфичности сфер реальности, оборачивается сведением качественных различий к количественным. Он закономерно приводит к логическому атомизму, который и был развит Расселом. Признав реальным весь мир явлений, неореализм утратил критерий реальности. В результате, делает вывод М.Л. Ширвиндт, «роковая проблема, которая стояла перед

неореализмом, т.е. проблема реальности, осталась нерешенной»[23]. На основе доклада М.Л. Ширвиндт подготовил специальную журнальную статью[24]. Позже она была перепечатана в сборнике «Современная буржуазная философия»[25].

М.Л. Ширвиндт показывает, как от почти материалистического решения проблемы познания неореалисты перескакивают к платоновскому идеализму. Неореалисты постулируют независимость содержания познавательного акта от факта познания, но поскольку всякое содержание познания, будь то физическая вещь, логическая идея, или моральная норма, признается ими равно объективным, они придают идеям субстанциональный характер. М.Л. Ширвиндт подробно разбирает на примере высказываний Э. Холта ключевую для неореалистов проблему признания реальности ошибок и заблуждений (вроде «надлома» палки в воде) в качестве самостоятельных элементов мира. Они вынуждены признавать иллюзии и заблуждения объективными.

В этом, по мысли М.Л. Ширвиндта, отличие гносеологии неореализма и диалектического материализма. Признание объективности познания не приводит к стиранию грани между галлюцинацией и реальностью. «Если не различать между сущностью, выраженной в явлении, и явлением, то необходимо все содержание опыта признать реальным, а это значит совершенно отказаться от сколько-нибудь осмысленного понятия о мире», – подытоживает М.Л. Ширвиндт[26].

Для того, чтобы вместо логического атомизма создать логику, отражающую реальность, «надо проникнуться синтетическим взглядом на мир и, значит, в качестве отправного пункта взять диалектику Гегеля», – делает вывод М.Л. Ширвиндт[27]. Примечательно, что к тем же выводам спустя полвека пришел в своем анализе неореализма наш известный историк философии А.С. Богомолов. Отмечая ошибку неореалистов, пытавшихся трактовать человеческое познание только как непосредственное, вне диалектической связи с опосредованием, он приводил мысль Гегеля о том, что подобная ошибка есть следствие «незнания того факта, что всеобщее не находится в непосредственном знании, а есть результат культуры»[28].

В этом смысле оценки М.Л. Ширвиндта звучат удивительно современно, во всяком случае, выходят за рамки его времени. Читая М.Л. Ширвиндта, кажется, как будто он участвует в известных дискуссиях 1960–1970-х гг. по проблеме «сознание и мозг» (Э.В. Ильенков, Ф.Т. Михайлов и Д.И. Дубровский, И.С. Нарский). Завершая свою статью, он писал: «Ошибка Монтегю и дру-

гих неореалистов в том, что они объявляют субъектом познания мозг. Физиологически это правильно (или почти правильно), но философски – нет. С философской точки зрения, более широкой (включающей определения других наук как моменты), познает реальные объекты общественный человек, изменяющий себя и природу в процессе производства. Познание, значит, нужно понимать не как пассивное созерцание, а как творческий "производственный" акт»[29].

В первой половине 1930-х гг. М.Л. Ширвиндт уже был скован теми рамками, в которые философия была загнана сталинцами. Но, несмотря на царившую в научной печати идеологическую цензуру, он продолжал профессиональную работу в области истории философии. В 1932 г. была опубликована его статья о современном неогегельянстве[30]. В ней он сравнивает неогегельянство конца XIX – начала XX вв. (Ф. Брэдли, Г. Лассон) с новейшим неогегельянством (А. Либерт, Р. Кронер, Дж. Джентиле). Первое, по мнению М.Л. Ширвиндта, стремилось соединить Канта и Гегеля, приравнивая дуализм Канта к самодвижущему противоречию у Гегеля, и рассматривало единство противоположностей как высшее проявление принципа тождества. Неогегельянство 1920-х гг., напротив, подчеркивает момент неразрешимости фундаментальных противоречий.

В этой связи М.Л. Ширвиндт анализирует «трагическую диалектику» А. Либерта, считавшего устаревшим рационалистический оптимизм Гегеля. Но это лишь иная форма извращения гегелевской диалектики, на самом деле не застывающей ни на противоречии, ни на тождестве противоположностей. Закономерным результатом преувеличения момента борьбы противоположностей становится у А. Либерта признание иррационального начала в самой действительности, переход от рационализма на позиции мистицизма.

Тот же мотив иррациональности и мистики М.Л. Ширвиндт находит у другого неогегельянца, Р. Кронера, для которого гегелевская диалектика ценна именно тем, что адекватно отражает иррациональность самой жизни. Гегелевская критика рассудочного мышления оказывается в этом случае обоснованием иррационализма, а известный мистицизм философии Гегеля выдается за ее сильную сторону, отвечающую современному кризису общества и культуры. М.Л. Ширвиндт подмечает вполне закономерную эволюцию Р. Кронера от гегелевской диалектики к интеллектуальной интуиции Шеллинга.

Вполне естественно, что иррационалистические моменты у Гегеля будут подчеркивать неогегельянцы, близкие к фашистской идеологии, подобные Дж. Джентиле. М.Л. Ширвиндт обращает внимание на то, что для «актуального идеализма» Дж. Джентиле даже Гегель, допускающий объективацию абсолютной идеи, слишком материалистичен. Безоговорочно «актуальный идеализм» принимает у Гегеля только учение о государстве, представляя дуче, либо фюрера выразителем мирового духа, сверхчеловеком, творящим трансцендентальным субъектом. Налицо извращение гегелевской философии в духе волюнтаризма.

Несколько страниц автор уделяет интерпретации Гегеля в «критической диалектике» близких к неокантианству теоретиков социал-демократии (М. Адлер, З. Марк, А. Кранольд), которые, принимая идею о внутренней связи и взаимном переходе понятий друг в друга, отказываются от идеи о внутренней раздвоенности предмета, заменяя ее синтезом различий.

В работе М.Л. Ширвиндта проанализированы, таким образом, различные пути вульгаризации гегелевской диалектики в западной философии 1920-х гг. Причем сделано это на основе оригинальных немецких текстов (в случае с Джентиле Ширвиндт использовал английский перевод его сочинений).

Статья М.Л. Ширвиндта не осталась незамеченной. Ее раскритиковали за «неверные и ошибочные установки» на страницах «Вестника Коммунистической академии». Все надуманные обвинения понадобились авторам рецензии для того, чтобы сделать обличающий вывод: «Неправильная установка Ширвиндта ведет свое начало, конечно, от меньшевиствующих идеалистов, которые проводили линию на отождествление гегелевской диалектики и материалистической диалектики Маркса, отделяли китайской стеной диалектику Гегеля от его системы»[31].

В последние годы своей жизни М.Л. Ширвиндт работал над докторской диссертацией на тему «Шеллинг как философ романтики». В диссертации была и глава о русском шеллингиантстве. Рукопись была изъята при аресте и погибла. Чтобы почувствовать степень потери, достаточно вспомнить, что первые монографии, специально посвященные Шеллингу, появились в советской философской литературе только в конце 1970-х – начале 1980-х гг. Однако получить представление об этой работе М.Л. Ширвиндта мы все-таки можем. В 1933 г. в 62 томе БСЭ напечатана статья М.Л. Ширвиндта о Шеллинге.

С того времени мы имеем несколько опытов энциклопедического изложения философии Шеллинга, включая статью В.Ф. Асмуса в «Философской энциклопедии», отличающуюся блестящим стилем, лаконизмом и глубиной содержания. Статья М.Л. Ширвиндта более популярна по форме. Читается она легко, с интересом[32].

М.Л. Ширвиндт дает сравнительный анализ философии Фихте и Шеллинга, показывает генезис философских идей Шеллинга. В философии тождества история природы и общества предстает историей самосознания. В этом М.Л. Ширвиндт видит исток философии истории и философии искусства Шеллинга. Специально он останавливается на методе Шеллинга – интеллектуальной интуиции, но делает вывод, что отсюда развитие метода могло идти двумя путями: либо создание диалектической логики, либо консервация существующего метода и, следовательно, усиление мистической стороны. Первый – путь Гегеля, второй – Шеллинга, и выбор этот предопределил творческое бесплодие последних десятилетий жизни Шеллинга. М.Л. Ширвиндт дал высокую оценку натурфилософии Шеллинга, которая, несмотря на все насмешки позитивистов, предвосхитила многие открытия электромагнитной стадии развития физики.

В последний год жизни на свободе М.Л. Ширвиндт читал в Ленинградском ИФЛИ курс истории философии Нового времени. На основе курса М.Л. Ширвиндт написал учебное пособие по истории новоевропейской философии. Он подготовил рукопись к печати, но она была изъята при аресте и уничтожена.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Российский государственный архив социально-политической истории. Ф. 17. Оп. 100. Д. 138685. Л. 12-об.

[2] Под знаменем марксизма. 1923. № 2–3. С. 253–255.

[3] См.: Человек и природа. 1929. № 22. С. 58–62.

[4] *Фингерт Б.А., Ширвиндт М.Л.* Краткий учебник исторического материализма. – М.; Л., 1928.; Л., 1928; М.; Л., 1929; Л., 1929; Л., 1930 (два издания).

[5] Вопросы философии. 1991. № 9. С. 54.

[6] Под знаменем марксизма. 1928. № 11. С. 205–207; Книга и революция. 1929. № 3. С. 3; Летописи марксизма. 1929. Вып. IX – X. С. 139–141.

[7] *Фингерт Б.А., Ширвиндт М.Л.* Краткий учебник исторического материализма. 6-е изд., переработанное и доп. – Л., 1930. С. 95.

[8] Там же. С. 51.

[9] Там же. С. 54.

[10] Российский государственный архив социально-политической истории. Ф. 589. Оп. 3. Д. 456. Л. 9 об.

[11] См.: Проблемы марксизма. 1930. № 5–6. С. 3–8.

[12] Российский государственный архив социально-политической истории. Ф. 589. Оп. 3. Д. 1653. Л. 40.

[13] *Медведев А.Р.* Как я писал свой главный труд (фельетон) // За ленинские кадры (Ленинград). 9 марта. 1931.

[14] *Обичкин Г.Д.* Рец. на кн.: Фингерт Б.А., Ширвиндт М.Л. Краткий учебник исторического материализма // Под знаменем марксизма. 1931. № 3. С. 163.

[15] Там же.

[16] Там же. С. 169.

[17] *Ситковский Е.П.* Об учебниках по философии и «общепринятой схеме» // Книга и пролетарская революция. 1936. № 3. С. 30.

[18] До М.Л. Ширвиндта в России об англо-американском неореализме писал П.П. Блонский в своем двухтомнике «Современная философия» (М., 1918–1922).

[19] Архив РАН. Ф. 355. Оп. 3. Д. 7.

[20] См.: *Нарский И.С.* Кризис неопозитивизма и эволюция воззрений Рассела // Современная буржуазная философия. – М., 1978. С. 181.

[21] См.: Архив РАН. Ф. 350. Оп. 2. Д. 129.

[22] Архив РАН. Ф. 350. Оп. 2. Д. 129. Л. 6.

[23] Архив РАН. Ф. 350. Оп. 2. Д. 129. Л. 35.

[24] См.: *Ширвиндт М.Л.* Американский неореализм // Проблемы марксизма. Сб. 1. Л., 1928. С. 29–51.

[25] См.: *Ширвиндт М.Л.* Американский неореализм. 1930. С. 69–99.

[26] Проблемы марксизма. Сб. 1. С. 46.

[27] Там же. С. 41.

[28] *Богомолов А.С.* Неореализм // Буржуазная философия кануна и начала империализма. – М., 1977. С. 358.

[29] Проблемы марксизма. Сб. 1. С. 49.

[30] *Ширвиндт М.Л.* Гегель и современная буржуазная философия // Проблемы марксизма. 1932. № 7–8. С. 76–90.

[31] См.: *Енукидзе Д.Е., Зиборов А.П.* За углубленную разработку проблем марксизма-ленинизма: «Проблемы марксизма», 1932 г. // Вестник Коммунистической академии. 1933. № 5. С. 107.

[32] *Ширвиндт М.Л.* Шеллинг // Большая советская энциклопедия. – М., 1933. Т. 62. Стлб. 269–279.

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Приглашение к размышлению

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ В СОВРЕМЕННОМ СОЦИОКУЛЬТУРНОМ КОНТЕКСТЕ: ВЗГЛЯД ИЗ-ЗА ОКЕАНА*

А. Деблазио. Конец русской философии. Традиция и переход в начале XXI века. – Нью-Йорк, 2014 (DeBlasio, Alyssa. The End of Russian Philosophy. Tradition and Transition at the Turn of the 21st Century. – New York: Palgrave MacMillan, 2014. – 216 p.)

П.С. КУСЛИЙ

Оговоримся сразу: в книге Алиссы Деблазио, доцента русского департамента Дикинсон колледжа (США), проведшей не один год в России и хорошо знакомой многим философам Москвы и Санкт-Петербурга, речь почти не идет о современной российской философии, о наших ведущих философских школах, ее представителях, о содержании работы современных российских философов науки, эпистемологов, логиков, социальных философов, культурологов, историков западной и восточной философий. Уже во Введении (p. 14) автор сообщает читателю, что тот будет разочарован, если ждет найти в этой книге исследование направлений постсоветской и современной российской философии. При этом Деблазио пишет, что среди современных российских философов много мыслителей, высказывающих современные и плодотворные идеи, свободно владеющих иностранными языками и не уступающих своим коллегам на мировом уровне. Ее интерес, однако, не в них, а том, **что** она называет «риторикой “конца”» (a specific narrative of “ends”) в современной российской философии, который она связывает именно с тем, что во всем мире (в том числе и у нас) называется русской философией, и тем, что она считает ее концом в современном социокультурном контексте, где в общем-то существуем все мы – современные российские фило-

*Статья подготовлена в рамках проекта Российского научного фонда (РНФ) «Социальная философия науки: Российская перспектива», грант № 14–18–02227.

софы. Отсылка к некоторым современным российским философам идет здесь по преимуществу через ссылки на их высказывания о состоянии русской (а также советской) философии. Именно в таком ключе здесь приводятся высказывания таких известных российских философов как В. Лекторский, Н. Мотрошилова, В. Подорога и других (но, разумеется, далеко не всех).

Начинается же данная книга с описания того удручающего положения, в котором, по мнению цитируемых автором российских философов, пребывает сегодня философская мысль в России. Это положение характеризуется смертью, или концом двух масштабных философских нарративов: русской религиозной философии и советской философской традиции. Если говорить коротко, то цитируемыми респондентами русская философия представлена как умершее направление, реанимация которого в постсоветское время провалилась. Советская философия в книге олицетворена Институтом философии РАН, а ее смерть связывается с утратой Институтом своего былого статуса в обществе и неспособностью реанимировать себя после распада СССР, что, с точки зрения автора, иллюстрируется «изгнанием» Института из его здания на Волхонке и общей темой анахронизма или увядания, присутствующей в приводимых автором цитатах из высказываний современных российских философов. Здесь и апокалиптические размышления одних о том, что через 10–15 лет РАН вообще упразднят, когда «вымрут “старики”, а ее вес в обществе превратится в исчезающе малую величину» (p. 13, 163), и рассуждения других о том, что расформирование «желтого дома» – вообще единственная надежда для академической философии в России. Одним словом, приводится довольно много высказываний в адрес Института и его будущего, сделанных в разное время различными критиками от А. Зиновьева до В. Анашвили с общим выводом о том, что в начале 2000-х философии в России просто нет (p. 2).

Сам автор, однако, не присоединяется к этим негативным констатациям или прогнозам, а обращается к вопросу о том, как вообще может наступить конец философии, ведь если понимать ее как размышление над фундаментальными вопросами существования, истины, морали, то философия бессмертна в любом обществе, покуда в нем существует такого рода мыслительная деятельность. Поэтому реалии современной ситуации в российской философии Деблазио рассматривает как переходный этап, который, как предполагает автор, закончится распространением в России философии, в полной мере интегрированной в мировую философскую мысль.

Трудно однозначно утверждать, насколько успешно автору удается построение именно такой перспективы. Это, во-первых, как кажется, связано с неоднородностью самого объекта исследования. Автор, например, оговаривается, что исследовать будет преимущественно судьбы того, что стандартно называется «русской философией» и истолковывается исключительно в религиозно- и национально-ориентированном ключе. (Здесь сразу возникают вопросы: почему именно эта традиция? Почему только она? Насколько подобный опыт анализа может быть репрезентативным? К сожалению, рассмотрение этих вопросов, по большей части, остается за рамками монографии.) Во-вторых, лично для меня, как рядового читателя, остались не до конца понятными как отдельные аспекты содержания аргументации, так и ее общий порядок: первая глава посвящена проблемам определения понятия русской философии, вторая – анализу публикаций некоторых маргинальных (за исключением «Логоса») философских журналов, выходивших в 1990-е гг., третья и четвертая – истории русской философии как направлению в философии и жанру, пятая глава – содержанию философских концепций С. Хоружия и В. Подороги, шестая – понятию интеллигенции и его соотношению с понятием интеллектуала.

Нельзя сказать, что автор не дает пояснений при переходе от одной главы к другой. Скорее, наоборот: здесь, как и во всякой качественной работе, каждая глава сопровождается вводными и заключительными абзацами, в которых ее содержание и порядок его изложения, соответственно, предвосхищаются и подытоживаются. Поэтому мое личное непонимание здесь связано не с разрозненностью изложения (в этом плане, как раз, проблем нет), а скорее с выбором материала и принятых решений по его подаче. Об этом я еще скажу ниже, ибо теперь перехожу к рассмотрению и общей оценке содержания отдельных глав книги.

Первая глава, как уже было сказано, посвящена понятию русской философии, которая обсуждается здесь как философская традиция, являющаяся с необходимостью и сущностно национально русской. Чтобы быть таковой, полагает автор, она должна иметь религиозный характер, писаться в литературном стиле и быть проблемно и тематически укорененной в философской традиции, восходящей практически к Византии. Это сугубо внутренняя философия русских людей, обладателей так называемой русской души, носителей так называемой русской идеи. Более подробно данный вопрос исследуется в книге в контексте высказываний целого ряда мыслителей, так или иначе обсуждавших данную

тему: от Николая Гоголя (озвучившего соответствующую позицию устами Тараса Бульбы) до Николая Плотникова и его критики современного состояния философии в России.

Как философское направление русская философия представлена в книге такими мыслителями как И. Киреевский, К. Аксаков, А. Хомяков, Н. Трубецкой. Русская философия противопоставляет себя рационалистической философской традиции Европы и поэтому не является университетской, систематической, ориентированной на четко обоснованную аргументацию. Здесь философами могут считаться и А. Пушкин, и А. Чехов, и Ф. Достоевский – одним словом, все выдающиеся представители того, что может считаться русской культурой.

Деблазио подробно не обсуждает конкретное содержание концепций перечисленных русских философов, а скорее исследует то, как их наследие существует и воспринимается сегодня. Здесь приводятся и результаты опросов Левада-центра от 2008 г., согласно которым не менее 3 из 5 респондентов считают, что у России свой уникальный путь, отличный от пути других стран, а также и свой собственный характер, выражающийся в том, что называется «самобытностью». Надо отдать должное академической дистанцированности автора от обсуждаемого ею материала: Деблазио мимоходом упоминает здесь и о том, что корни подобного «исключительно русского» мировоззрения можно отыскать в немецкой романтической философии и натурфилософии Ф. Шеллинга, а также о некоторой неизящности аргументации об исторической миссии русской идеи в свете «перерыва» в этой историчности, вызванного советской эпохой. Автор даже находит сходства между русской религиозной и современной аналитической философией: представителям обоих направлений приписывается отсутствие интереса к метаанализу и неприятие других философских подходов.

Присутствие проблематики русской религиозной философии в современной философской мысли в России исследуется во второй главе на материале содержания ряда периодических философских изданий, выходивших в 1990-е гг., с общим выводом о том, что к концу 1990-х наметился спад появления подобных текстов, а вместе с ним и закат ряда философских журналов. Автор при этом делает заключение о доминировании русской религиозно-философской тематики в философских журналах в начале 1990-х (p. 63), не исследуя содержания таких флагманов как советской, так и российской философской периодики как «Вопросы философии» и «Философские науки», хотя сама же называет «Вопро-

сы» самым влиятельным философским журналом в России (p. 42) и указывает на то, что в российской философии после распада СССР не было процесса десоветизации: просто кафедры диалектического материализма стали кафедрами теоретической философии, кафедры исторического материализма – кафедрами социальной философии, а кафедры научного атеизма зачастую становились кафедрами философии религии (p. 156). Но если в советской философии наиболее репрезентативными были упомянутые два крупных журнала, а российская философия не претерпела коренных изменений после распада СССР, то насколько же тогда репрезентативной является сделанная автором выборка, состоящая из таких журналов как «Начала», «Ступени» и «Логос»?

Третья и четвертая главы представляют собой следующий тематический раздел в аргументации автора. Он посвящен истории русской философии: конкретно – тому, как она писалась в России в разные исторические периоды и как, собственно, понималась в эти периоды сама русская философия. В качестве цели своего исследования в данном разделе автор обозначает выявление смешения двух философских парадигм (парадигмы русской философии и парадигмы так называемой философии в России), которые сегодня, по мнению автора, обусловливают риторику конца русской и советской философии (p. 67). Здесь обсуждаются работы Е. Боброва, Э. Радлова, М. Ершова, Г. Шпета, исследуется понятие историософии, кратко обозреваются работы по истории русской философии, появившиеся в советское время. Отдельно исследуются постсоветские истории русской философии в работах П. Сапронова, А. Замалеева, Б. Емельянова, В. Сербиненко, С. Половинкина, М. Маслина и др. Здесь автор указывает на частое смешение философии и литературы в экспликации указанными авторами истории русской философии, что, по ее мнению, обусловило появление таких мифологизированных понятий как «русская идея».

В этих главах речь идет также о том, что работа русских философов или историографов русской философии зачастую не в полной мере соответствует тем требованиям, которые чаще всего предъявляются к философским текстам, публикующимся на мировом уровне. Так, например, озабоченность русских философов «русскостью» их философии не имеет аналогов в американской, французской или, скажем, немецкой философии, но зато имеет таковые, например, в Африке (p. 65). Цитируя таких критиков современной русской философии как Н. Плотников и В. Куренной, автор указывает на отсутствие, собственно, философского, а не историко-философского вклада

современных русских философов в их дисциплину, а также на встречающуюся недобросовестность в работе: поспешность обобщений, крайне скудная для адекватного историко-философского исследования эмпирическая база, склонность к спекуляциям. Данные аспекты Деблазио однако предлагает рассматривать не столько в терминах «безыдейности» современной русской философии, сколько в терминах нехватки профессионализма у конкретных ее представителей (p. 103). Данная тематика обсуждается более подробно в оставшихся частях монографии. Здесь же автор заключает, что философия как дисциплина в современной России находится где-то между двумя упомянутыми выше парадигмами: «Она придерживается своей наиболее консервативной традиции и при этом формирует новые дисциплинарные нормы, несовместимые с этой традицией. Таким образом, первое десятилетие 2000-х характеризуется как момент перехода и одновременно как момент стагнации. Новые начинания уже виднеются на горизонте, но при этом они остаются сфокусированными на старых привычках» (p. 103).

Лично для меня здесь осталось непонятным, что именно автор делает предметом своих обсуждений. Если речь идет только о русской философии, то не вполне ясно, где именно внутри этой дисциплины проглядывают новые горизонты и в чем конкретно они выражаются. Та же критика В. Куренным книги В. Красикова, приводимая в книге, является не внутренней, а внешней по отношению к русской философии, ибо В. Куренной данную традицию не представляет. Другая упоминаемая в книге публичная критика русской философии, конкретно: критика П. Кузнецовым А. Замалеева как «ископаемого советского динозавра» (p. 98), также вряд ли может считаться внутренней для русской философии и в лучшем случае может быть отнесена к столкновениям поколений внутри российской философии. Примеров подобных столкновений и публичной критики (или полемики) мы знаем достаточно, но вряд ли все это относится непосредственным образом к судьбам русской философии или ее истории.

Если же мы соглашаемся, что эта критика русской философии озвучивается представителями других философских дисциплин, то тогда не вполне понятно, почему эта критика должна быть иллюстративной относительно российского философского ландшафта в целом – как если бы русская философия была здесь изжившей себя, но все еще доминирующей традицией! Сегодня у нас действительно можно наблюдать обвинения в несоответствии профессиональным нормам, однако непонятно, почему русская

философия как таковая здесь оказывается особым объектом исследования. К сожалению, Деблазио никак не поясняет этот момент.

Пятая глава, в которой, как обещает автор (p. 103), должен быть выявлен недостаток профессионализма в русской философии, посвящена обсуждению философских концепций С. Хоружего и В. Подороги, которые, по словам Деблазио, представляют собой две антропологические альтернативы русской философии как той модели, согласно которой русская литература является философской, а русская философия – литературной (p. 157). Автор признает, что Хоружий и Подорога «резко различаются своим стилем и выводами» (p. 105), однако, тем не менее, считает возможным исследовать их в тандеме внутри одной главы в силу набора общих черт, которые она обнаруживает в их концепциях и которые важны для целей и задач ее исследования. На с. 106 мы находим перечисление этих общих черт. Во-первых, Хоружий и Подорга критически относились к «русской идее», начиная с ранних 1990-х, когда она вновь возникла на философском горизонте. Во-вторых, оба рассматривают антропологию как отправную точку философского исследования. В-третьих, оба отказываются от эссенциализма субъекта. В-четвертых, обоим интересен Достоевский и философские аспекты его наследия. В-пятых, каждый считает, что в его собственной концепции осуществлена реконструкция философских дисциплин, оказавшихся не в состоянии описать человеческий опыт удовлетворительным образом.

В общем и целом, в данной главе речь идет и об энергиях, и об исихазме, и о старце Зосиме, и о М. Мамардашвили, и о визуальной антропологии, а также о роли человеческой кожи в качестве границы тела и одновременно области его соприкосновения с тем, что телом не является. Здесь же излагаются критические воззрения Хоружего и Подороги по отношению к русской философии, которые, похоже, не занимают какой-либо значимой части в формулировке их собственных философских концепций. Признаюсь, роль этой главы внутри общей аргументации книги осталась мною не понятой, несмотря на указание автора о том, что с концепциями этих двух мыслителей связан конец русской философии. И если бы кто-то попросту сказал мне, что содержание этой главы «притянуто за уши» к общему содержанию книги, то я вряд ли сразу нашелся бы, что ответить такому критику.

Последняя, шестая, глава книги посвящена судьбам интеллигенции в России. Интеллигенция здесь, как сейчас это принято, противопоставляется интеллектуалам (хотя, к сожалению, их культовое

для последнего времени пелевинское противопоставление не упоминается даже в примечаниях). Автор исследует понимание понятия интеллигенции у дореволюционных теоретиков, а также и его современную интерпретацию, как (цитирую без перевода): «a romanticized collection of educated and disaffected workers of the mental professions or creative class» (p. 146), указывая на то, что сегодня наблюдается приход интеллектуалов на смену интеллигенции. При этом из главы следует, что в сфере философии это должно быть выражено не только содержательными, но и институциональными изменениями.

Заключением всей книги является указание на то, что процессы, происходящие в современной российской философии расширяют содержание понятия русской философии, приближая его к тому, что, по мнению автора, однажды сможет в полной мере называться «философией в России».

Подводя общий итог книги, хотелось бы повторить, что аргументацию автора (насколько я ее понял) довольно трудно признать прозрачной и убедительной. Ее зачастую намеренная селективность по отношению к анализируемым темам и используемым источникам делает данное исследование авторским (если не сказать субъективным). К тому же остается только недоумевать, в чем, собственно, заключается «прибавочный продукт» этого исследования в целом: почему «риторика конца» важна для современного российского философского контекста? Она не является показательной относительно общего философского ландшафта, она не свойственна русской или советской философии (в каком бы виде они сегодня ни существовали), а высказывается лишь внешними критиками, для которых два последних направления зачастую оказываются чужды по самым разным причинам.

Трудно также понять и то, почему именно конец русской или советской философии означает переход к некоей новой формации, обещающей превратиться в философию в России. Философия науки, эпистемология, логика, культурология, история философии, феноменология долгое время существовали в нашей стране и, в отличие от русской философии, не играли маргинальных ролей в течение последних десятилетий. Скорее. наоборот: в советское время логика, философии науки и история философии зачастую служили своего рода спасительной нишей для творчески-ориентированных философов. И если сегодня что-то и характеризует отечественную философию, то это именно указанные направления, а не русская философия, которая в 1990-е начала возрождаться усилиями отдельных мыслителей. Это, насколько я смог понять, отчасти признает

и сам автор, но, если так, то в чем тогда заключается актуальность темы исследования? Кому и почему это исследование может быть интересно? Насколько мне удалось понять, оно, главным образом, ориентировано на нероссийского читателя и может быть интересно тем иностранным коллегам, которые знают о русской философии, как об эдаком мистическом и малопонятном направлении, тесно связанном с литературой и культурой, и хотели бы узнать, как со всем этим обстоят дела сегодня. Мне кажется, что монографию вполне можно признать отвечающей данному запросу. Ведь помимо обсуждения русской философии, она также содержит и много деталей современного российского социально-политического, а также культурного контекста. Здесь и обсуждение подмосковных пожаров 2010 гг., и изложение содержания книги С. Минаева «Духлесс», и московские протесты 2011–2012 гг., и даже последний фильм А. Балабанова «Я тоже хочу». Все это довольно реалистично обрисовывает ту среду, в которой существует российская философия сегодня.

При этом я не хочу сказать, что книга ничем не интересна для отечественного читателя, но поскольку последний сполна знает если не русскую философию, то хотя бы наш отечественный профессиональный контекст, ему в монографии может быть интересно другое: а именно то, как все это пространство выглядит в глазах хоть и внешнего, но вполне благосклонного наблюдателя. И я в этой рецензии попытался показать, как именно. Что же касается вопроса о том, как может восприниматься и оцениваться современная российская философия в целом, то по этому поводу, как уже было сказано в начале, Деблазио вполне однозначна и лаконична: «Такого исследования не существует» (p. 14).

А жаль, ведь автор однозначно права в том, что российская философия как часть академической и университетской науки находится сейчас в стадии трансформации. Принимаемые сегодня решения в области организации и финансирования науки не смогут не оказать влияния на тот облик, которым отечественная философия будет обладать уже в самом недалеком будущем, ведь, как известно из ряда социальных исследований в области науки, в том числе и философии, ее содержательная составляющая оказывается в значительной степени зависимой от ее внутренней организации и от той роли, которую она играет в общественной жизни[1]. В последнее время российские философы были весьма заметны в публичном пространстве. И это связано не только с проблемами вокруг здания Института философии или ставками и бюджетными местами в бакалавриате философских факультетов. Отечественные философы выступали и выступают в публичном пространстве, давая экспертный комментарий конкрет-

ным решениям властей, участвуют в просветительской деятельности, популяризируют философию[2]. Их сегодняшняя публичность, быть может, даже более заметна, чем публичность их западных университетских коллег. Именно эта деятельность сформирует то, что автор называет будущей философией в России, поскольку осуществляющие ее люди представляют мейнстрим российской философии: это философы науки, эпистемологи, логики, историки философии, социальные и политические философы, культурологи. И, с этой точки зрения, конечно, хотелось бы видеть исследования именно этих процессов и обсуждаемых в них теоретических исследований, но таковых действительно пока нет ни у нас, ни где-либо еще. Однако вряд ли это следует ставить в вину автору рецензируемой монографии. Социальная философия науки в постсоветской России сегодня только начинается, и плоды ее деятельности будут напрямую зависеть от работы отечественных философов.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] См. об этом, например: *Bloor D.* Knowledge and Social Imagery. – Chicago, 1976; *Callon M.* From Science as an Economic Activity to Socioeconomics of Scientific research. The Dynamics of Emergent and Consolidated Techno-economic Networks // Mirowski P., Sent E. (ed.) Science bought and sold. Essays on the Economics of Science. – Chicago; London, 2002. P. 277–317; *Sismondo S.* An Introduction to Science and Technology Studies. – Chichester, 2010. P. 189–204; *Касавин И.Т.* Как возможна политическая философия науки? // Эпистемология и философия науки. 2015. № 3 (vol. XLV). С. 5–15.

[2] В качестве показательных примеров упомяну здесь совместный проект Института философии РАН и библиотеки им. Ф.М. Достоевского «Анатомия философии: как работает текст», выступления российских философов в проекте «Постнаука», их выступления и публикации в СМИ («Новая газета», «Троицкий вариант», телеканал «Культура»).

REFERENCES

Bloor D. *Knowledge and Social Imagery.* Chicago, 1976.

Callon M. From Science as an Economic Activity to Socioeconomics of Scientific research. The Dynamics of Emergent and Consolidated Techno-economic Networks. In: *Mirowski P., Sent E., (ed.) Science bought and sold. Essays on the Economics of Science.* Chicago, London, 2002, pp. 277–317.

DeBlasio A. *The End of Russian Philosophy. Tradition and Transition at the Turn of the 21st Century.* New York, 2014.

Kasavin I.T. How is political philosophy of science possible? In: *Epistemology & Philosophy of Science*. 2015. No 3 (vol. XLV), pp. 5–15 (in Russian).

Sismondo S. *An Introduction to Science and Technology Studies.* Chichester, 2010, pp. 189–204.

Memoria

ДЖОРДЖ КЛЯЙН – ЧЕЛОВЕК-ЛЕГЕНДА

Памяти философа, слависта, переводчика

М. СЕРГЕЕВ

21 октября 2014 г., не дожив нескольких месяцев до девяносто четырех лет, ушел из жизни дорогой мой друг и наставник Георгий Людвигович Кляйн, и вместе с его кончиной ушла в прошлое целая эпоха в американской славистике. Кляйн заложил основы изучения русской мысли в Соединенных Штатах, выпустив в 1953 г. ставший хрестоматийным английский перевод классического двухтомника Василия Зеньковского по истории русской философии. В литературных кругах он был больше известен как блестящий переводчик стихотворений Бродского. Перечислять научные, литературные, преподавательские заслуги Джорджа Кляйна можно долго*. Мне хочется поделиться своими личными впечатлениями о встречах и общении с этим замечательным человеком.

Я познакомился с Кляйном в начале девяностых годов на одной из ежегодных конференций Американской ассоциации славистики**. В то время я был аспирантом филадельфийского университета Темпл, недавно приехавшим на учебу в Америку из вскоре распавшегося Советского Союза. Учился я на религиоведческом факультете, специализировался по философии религии и хотел писать диссертацию по русской религиозно-философской мысли.

Проблема состояла в том, что американцев не интересовала русская философия, и специалисты в этой области были наперечет. Рядовой американец был наслышан о русской литературе, музыке, балете, космонавтике, – о чем угодно, только не о философии. Дело доходило до курьезов. Однажды на семинаре по Платону и Аристотелю преподаватель заметил у меня необычную книгу.

---

*В статье о Дж.Л. Кляйне из английской Википедии можно найти подробную информацию о его жизни и профессиональной деятельности: https://en.wikipedia.org/wiki/George_Kline#Joseph_Brodsky.

**Вскоре после распада Советского Союза эта организация была переименована в Ассоциацию по изучению славистики, Восточной Европы и Евразии (Association of Slavic, East European, and Eurasian Studies).

Он спросил, что я читаю. Я ответил: «Произведения Аристотеля по-русски». Он искренне удивился: «А что, он у вас переведен?»

Философия в Америке развивалась в русле англо-американской традиции, представляющей из себя ортодоксию эмпирического и логико-математического анализа. Европейская континентальная мысль еще находила себе нишу в отдельных американских университетах, но их были считанные единицы. А незападную философскую мысль – еврейскую, индусскую, китайскую, и т.д. – как правило, изучали на кафедрах литературоведения, истории религии или соответствующего культурного региона. Поэтому специалистов по русской мысли нужно было искать среди славистов, и я решил попытать счастья на общенациональной конференции славистики.

Впервые я встретился и разговорился с Джорджем Кляйном, как и полагается в приличных американских боевиках, в мужском туалете. Я мыл руки, когда он стремительно вошел в «комнату отдыха», огляделся и, обратившись ко мне (больше в туалете никого не было) громко и с едва заметным американским акцентом воскликнул по-русски: «Как говаривал старик Державин, мне нужен нужник!» Я рассмеялся, что-то ответил, и у нас завязалась беседа.

Георгий Людвигович, как представился мне Кляйн, оказался не просто специалистом по русской мысли, не просто корифеем-переводчиком философских и литературных текстов, но настоящим человеком-легендой. Он был лично знаком с философами и богословами первой волны эмиграции – Василием Зеньковским, Георгием Флоровским и Николаем Лосским. Он лично знал и общался с последним классическим русским мыслителем – Алексеем Федоровичем Лосевым. Кляйн рассказывал мне, что когда он встретился с Лосевым, тот спросил его: «Как Вы меня откопали?» «Я прочел о Вас в *Истории русской философии* Зеньковского», – ответил Георгий Людвигович. Тогда Лосев поднял бокал и произнес тост на латыни. «В этот момент, – вспоминал Кляйн, – я почувствовал себя как немытый варвар».

Начинал Кляйн свою карьеру философа-слависта, можно сказать, на пустом месте. По его же свидетельству, в конце сороковых годов прошлого века изучения русской философии как дисциплины в США не существовало[***]. Был некто Джон Сомервил, который читал курсы по послереволюционной русской мысли в Колумбийском университете. Он владел русским языком, бывал

[***] *Сергеев М.* О преподавании русской философии в Америке: интервью с профессором Джорджем Кляйном // Вопросы философии. 2003. № 9.

в СССР и занимался изучением советской философии, но Кляйн уважения к нему не питал, поскольку работы Сомервиля казались ему однобоко-пропагандистскими, рекламирующими советский строй и образ жизни.

Сам Георгий Людвигович написал свой магистерский тезис по этическим взглядам Льва Толстого, а в 1949 г. защитил докторскую (PhD) диссертацию «Спиноза в советской философии» на философском факультете Колумбийского университета. В последующие полстолетия (!) он преподавал курсы по истории русской философии в различных американских университетах. В девяностые годы, когда Кляйн уже вышел на пенсию, он по-прежнему читал один курс в Брин Мар Колледже в пригороде Филадельфии. В то время я и смог посетить его лекции по русской философии в качестве аспиранта-вольнослушателя. Студентов записывалось к нему немного, поскольку предмет был не обязательный, а факультативный. Я помню, что в аудитории сидело человек восемь-десять, включая меня и еще одного преподавателя.

Георгий Людвигович читал лекции по истории русской философии, начиная со Сковороды и заканчивая Бердяевым. Лекции были обстоятельные и интересные, но меня поразило в этом обзорном курсе отсутствие большинства крупных мыслителей XX в., таких, к примеру, как Лосев и Карсавин. Видимо, не хватало квалифицированных переводов на английский, и аудиторию эти очень специфические фигуры не собирали. Важнее же всего для меня в том курсе была общефилософская и общекультурная перспектива, с которой Кляйн рассматривал русских философов. Она разительно отличалась от советских мировоззренческих установок, которые я, вольно или невольно, впитал с юности. В этом смысле лекции Кляйна были для меня особенно необходимы и полезны.

Обращал я внимание и на то, **как** читает лекции Кляйн – на его манеру и стиль преподавания. Американские университеты, в отличие от европейских, вели свое происхождение не от монастырей, и атмосфера в них была значительно более раскованной. Студенты держались непринужденно, ходили в шортах, ели бутерброды во время занятий и не стеснялись перебивать лектора и задавать вопросы. Георгий Людвигович держался всегда корректно и с терпимостью относился к беззаботной и беспокойной молодежи. Но однажды произошел случай, который бросил вызов даже его, казалось бы, безграничному либерализму.

Летний семинар, который вел Кляйн, проходил в маленькой аудитории, где все сидели вокруг одного большого стола. Где-то

посередине лекции, сидевшая рядом с Кляйном молодая девица высунула свою босую ногу, закинула ее на стол в полуметре от преподавателя и, не прекращая делать записи в блокноте, стала чесать пятку. Я онемел от ужаса и напряженно ждал, что же предпримет Кляйн. К моему изумлению, Георгий Людвигович даже бровью не повел и продолжал как ни в чем не бывало вести занятие.

Я решил не обсуждать с ним этот инцидент, но до сих пор не уверен, как бы я поступил на его месте. Конечно, Георгий Людвигович проявил безукоризненный такт и воспитанность, но все-таки бывают случаи, когда студенту нужно сделать замечание – если не во всеуслышание, то хотя бы после лекции, наедине, чтобы не ущемлять самолюбия. Вполне возможно, что Кляйн так и поступил, поскольку ничего подобного на его занятиях я более не наблюдал.

Как я уже говорил, Георгий Людвигович был на пенсии, когда я обратился к нему с просьбой стать руководителем моей диссертации. Уговаривать его мне пришлось несколько лет. Кляйн отказывался, ссылаясь на почтенный возраст и сильную загруженность. Он действительно активно сотрудничал с журналами, вел обширную переписку, консультировал аспирантов и уже состоявшихся специалистов по русской мысли и литературе. Однако после наших совместных выступлений на конференциях у нас завязалась дружба, и он в конце концов согласился.

В результате нашей трехлетней работы над моим диссертационным проектом я смог в полной мере оценить Георгия Людвиговича не только как великолепного ученого и переводчика, но и блестящего наставника и педагога. Кляйн кропотливо и вдумчиво читал каждую главу моей диссертации и с въедливой немецкой дотошностью (предки Кляйна были выходцами из Германии) правил каждую концептуальную и текстовую погрешность, каждую мелочь, каждую запятую. Он сверял мои переводы Соловьева, Булгакова, Лосского, Бердяева с русскими оригиналами и нещадно критиковал их, требуя исправлений до тех пор, пока ссылки не приобретали достойный, с его точки зрения, вид.

Будучи прекрасным знатоком не только русской, но и классической немецкой философии (Георгий Людвигович был одно время президентом Гегелевского общества США), он набил мне руку на английской философской терминологии, терпеливо объясняя в своих многочисленных посланиях как правильно переводить русские и немецкие специальные термины в контексте англо-американской традиции. Мне кажется, что во время нашей совместной работы я получал от него эти письма как минимум

раз в неделю! В итоге Кляйн буквально «вылизал» триста страниц моего текста и, благодаря его скрупулезной правке защита моей диссертации прошла без сучка и задоринки. По всей видимости, сам Кляйн был тоже удовлетворен результатами нашего труда и по прошествие многих лет, с моего разрешения, передал свои письма ко мне, касающиеся моего диссертационного проекта, в один из московских архивов.

Однажды, уже после того, как я закончил аспирантуру и начал преподавать в Университете искусств в Филадельфии, мы пригласили Георгия Людвиговича к нам домой на вечеринку. Собрались наши друзья, в основном русские эмигранты – поэты, художники, литературоведы. Георгий Людвигович принес с собой напечатанный текст стихотворения Иосифа Бродского «Бабочка» и свой перевод, опубликованный в элитарном журнале *Нью Йоркер*.

Кляйн познакомился и подружился с будущим лауреатом Нобелевской премии, когда тот только эмигрировал в США. Георгий Людвигович помогал Бродскому в начале его американской карьеры, переводил его стихи на английский, и даже выступал вместе с ним со сцены. Бродский читал стихи на русском, а Кляйн – свои переводы на английский. Георгий Людвичович рассказывал мне, что именно так было с «Бабочкой», и что Бродский очень хвалил его перевод.

Перед тем как прочесть его нам, Кляйн раздал приготовленный заранее русский оригинал стихотворения: в два столбца на английском и русском:.

«Сказать, что ты мертва?
Но ты жила лишь сутки.
Как много грусти в шутке
Творца! Едва:
Могу произнести
«Жила» – единство даты
Рожденья и когда ты
В моей горсти
Рассыпалась, меня
Смущает вычесть
Одно из двух количеств
В пределах дня».

Георгий Людвигович начал свое чтение:

Should I say that you're dead
You touched so brief a fragment
Of time. There's much that's sad in
The joke God played.

I scarcely comprehend
The words “you’ve lived”; the date of
Your birth and when you faded
In my cupped hand
Are one, and not two dated.
Thus calculated,
Your term is, simply stated,
Less than a day.

И тут я впервые увидел, как Кляйн волнуется. Руки его слегка дрожали, голос прерывался. Я никогда не видел его в таком смятенном состоянии на конференциях, в лекционных аудиториях или за дружеской беседой. Было очевидно, что для Георгия Людвиговича переводческие занятия были гораздо важнее научно-философских или предподавательских. Он боялся, что русскоязычная публика не примет или раскритикует его творение. К счастью, перевод был, действительно, конгениальным, и мы, к его радости и успокоению, дружно зааплодировали, едва он прочел завершающую строфу:

You’re better than No-thing.
That is, you’re nearer,
More reachable, and clearer,
Yet you’re akin
To nothingness–
Like it,, you’re wholly empty.
And if, in your life’s venture,
No-thing takes flesh,
That flesh will die.
Yet while you live you offer
A frail and shifting buffer,
Dividing it from me.

Личная жизнь Георгия Людвиговича была сильно омрачена болезнью его младшей дочери, Банни. В семнадцать лет у Банни случился инсульт – ее почти полностью парализовало. Врачи Пенсильванского университета, лечившие ее, так и не смогли распознать причину болезни. С течением времени к Банни вернулась способность двигать руками и туловищем, а также с трудом разговаривать, но она на всю жизнь осталась инвалидом, прикованным к коляске и требующем постоянного ухода. Жила Банни с родителями, которые прилагали все усилия, чтобы дочь развивалась. Она смогла закончить университет, а потом получить и магистерскую степень, но все равно часто страдала от затяжных

приступов депрессии и пассивности. Когда заходила речь о Банни, на глаза Кляйна наворачивались слезы.

Я познакомился с ней, когда мы приходили домой к Георгию Людвиговичу, чтобы помочь ему разбирать библиотеку и паковать книги. Кляйн и его жена Вирджиния решили продать дом и переехать в штат Южная Каролина, где жила их старшая дочь. Делали они это, конечно, ради Банни, потому что не знали, сколько им отпущено лет, и как долго смогут они ей помогать.

Кляйнам в то время было уже за восемьдесят, но Георгий Людвигович по-прежнему находился в прекрасной физической форме. Библиотека у него была огромная, и разбирали мы ее несколько дней втроем – Георгий Людвигович, моя супруга и я. Кляйн был благодарен нам за помощь, но сам он не выглядел очень уставшим, хотя им с Вирджинией предстоял переезд всей семьей в другой штат.

Те дни были последними, когда мы виделись с Кляйнами. После их отъезда из Филадельфии мы общались по телефону и по электронной почте. Георгий Людвигович к девяноста годам освоил компьютер и продолжал вести обширную переписку, а также публиковать статьи по русской мысли в американских и – изредка – русских журналах. Здоровье у Георгия Людвиговича по-прежнему было отменное – он сообщал мне по телефону, что ежедневно плавает в бассейне!

Раз в году мы получали от Кляйнов традиционное рождественское послание, отпечатанное на зеленом листке бумаги. У американцев это принято, поскольку семьи разбросаны по разным штатам, и общение между родственниками и друзьями сведено до минимума. Из ежегодного письма-отчета мы узнавали о семейных новостях Кляйнов, об их «медицинских приключениях», о трудах и планах Георгия Людвиговича. Из этих писем я также узнал, что с 1960 г. Кляйны были прихожанами одной, имеющей историческое значение, протестантской церкви в центре Филадельфии, пока в конце девяностых годов они не перевели свое членство в Унитарную церковь, в которую им было легче возить Банни на инвалидном кресле.

Последний раз я общался с Георгием Людвиговичем по телефону, за полгода до его смерти. Он был, как всегда, бодр, продолжал работать и расспрашивал меня о моей жизни и делах. Как потом рассказала мне его старшая дочь, первой умерла Вирджиния, а после жены, пережив ее на несколько месяцев, скончался и Кляйн.

Сказать, что вовсе нет
Тебя? Но что же
В руке моей так схоже
С тобой? И цвет –
Не плод небытия.
По чьей подсказке
И так кладутся краски?
Навряд ли я,
Бормочущий комок
Слов, чуждых цвету,
Вообразить бы эту
Палитру смог.

Девяносто четыре года – почтенный возраст по любым меркам, и жизнь у Георгия Людвиговича была интеллектуально-насыщенная, посвященная поиску истины. Удивительный и светлый был человек – вечная ему память!

Наши авторы

Баева Людмила Владимировна – декан факультета социальных коммуникаций Астраханского государственного университета, профессор, доктор философских наук.

Веряскина Валентина Петровна – доцент кафедры истории и философии науки Института философии РАН, кандидат философских наук.

Воропаева Ася Васильевна – старший научный сотрудник группы конфликтогенности миграции Центра исследования межнациональных отношений Института социологии РАН, кандидат философских наук.

Гаспарян Диана Эдиковна – доцент Школы философии факультета гуманитарных наук, старший научный сотрудник лаборатории исследования философии Центра фундаментальных исследований Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики», кандидат философских наук.

Дмитриев Анатолий Васильевич – член-корреспондент РАН, руководитель группы конфликтогенности миграции Центра исследования межнациональных отношений Института социологии РАН, доктор философских наук.

Канарш Григорий Юрьевич – старший научный сотрудник сектора социальной философии Института философии РАН, кандидат политических наук.

Корсаков Сергей Николаевич – ведущий научный сотрудник сектора гуманитарных экспертиз и биоэтики Института философии РАН, доктор философских наук.

Куслий Петр Сергеевич – научный сотрудник сектора социальной эпистемологии Института философии РАН, ответственный секретарь журнала «Эпистемология и философия науки», преподаватель Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики», кандидат философских наук.

Олейников Юрий Васильевич – ведущий научный сотрудник сектора социальной философии Института философии РАН, доктор философских наук.

Сергеев Михаил – Университет искусств (Филадельфия, США), доктор философии.

Сиземская Ирина Николаевна – главный научный сотрудник сектора социальной философии Института философии РАН, доктор философских наук.

Шамис Дарья Алексеевна – аспирантка Школы философии Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики».

Шелковая Наталья Валерьевна – доцент кафедры политологии, социологии и культурологии Харьковского национального педагогического университета им. Г.С. Сковороды, кандидат философских наук.

About the Authors

Baeva, Liudmila – Dean of the Faculty of Social Communications (Astrakhan State University), professor, D.Sc. in Philosophy.

Dmitriev, Anatoly – Corresponding Member of the Russian Academy of Sciences, Head of the Group of Migration Conflict Potential Research Center for Interethnic Relations (Institute of Sociology, Russian Academy of Sciences), D.Sc. in Philosophy.

Gasparyan, Diana – Associate Professor at the School of Philosophy, Faculty of Humanities, Senior Research Fellow of Laboratory Studies of Philosophy at the Center for Fundamental Research (National Research University *High School Economics*), Ph.D. in Philosophy.

Kanarsh, Grigory – Senior Research Fellow (Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Department of Social Philosophy), Ph.D. in Political Science.

Korsakov, Sergei – Leading Research Fellow (Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Department of Humanity Expertises and Bioethics), D.Sc. in Philosophy.

Kusliy, Petr – Research Fellow (Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Department of Social Epistemology), Executive Secretary (journal *Epistemology and Philosophy of Science*), professor (National Research University *High School Economics*), Ph.D. in Philosophy.

Oleinikov, Yury – Leading Research Fellow (Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Department of Social Philosophy), D.Sc. in Philosophy.

Sergeev, Mikhail – University of the Arts (Philadelphia, USA), D.Sc. in Philosophy.

Shamis, Darya – Postgraduate Student (National Research University *High School Economics*).

Shelkovaya, Natalya – Associate Professor (G.S. Skovoroda Kharkiv National Pedagogical University, Department of Political Science, Sociology and Cultural Studies), Ph.D. in Philosophy.

Sizemskaya, Irina – Principal Research Fellow (Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Department of Social Philosophy), D.Sc. in Philosophy.

Veryaskina, Valentina – Associate Professor (Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Department of History and Philosophy of Science), Ph.D. in Philosophy.

Voropaeva, Assya – Senior Research Fellow (Group of Migration Conflict Potential Research Center for Interethnic Relations at the Institute of Sociology, Russian Academy of Sciences), Ph.D. in Philosophy.

CONTENTS

PHILOSOPHY OF ECONOMICS

Contemporary Modernization and Labor Issues ■

I.N. SIZEMSKAYA The Creative Potential of the Person as a Basis of Modernization of Modern Economy 7

G.Yu. KANARSH Labor and Economic Culture in the Context of Russia's Modernization 9

V.P. VERYASKINA The Influence of Personal Modernization on the Efficiency of Russia's Economic Development 23

A.V. DMITRIEV Conflict Potential of External Labor Migration (Federal and Regional Aspects) 36

A.V. VOROPAEVA Cultural Indicators of Conflict Potential of Migration 43

Yu.V. OLEINIKOV The Formation of a New Ideological Paradigm 53

PHILOSOPHY AND CULTURE: THE TEMPORAL CONTEXT

Philosophical Thought: Reception and Interpretation ■

D.E. GASPARYAN The problem of «I» and «the Other» in the Philosophical and Psychological Perspectives: from Hegel to Lacan 61

N.V. SHELKOVAYA (Ukraine) F. Nietzsche on the Way Back to Itself 78

Cognitive space ■

L.V. BAEVA (Astrakhan) Virtual Communication: Features and Ethical Principles 94

D.A. SHAMIS The Moral Feeling as a Phenomenon of Epistemology 111

The Unknown Past ■

S.N. KORSAKOV The Fate of the Philosopher: Maxim Shirvindt (1893–1936). Part I 127

SCIENTIFIC LIFE

The Invitation to Reflection ■

P.S. KUSLIY Russian Philosophy in the Contemporary Socio-Cultural Context: a View from Overseas (DeBlasio Alyssa. The End of Russian Philosophy. Tradition and Transition at the Turn of the 21st Century. New York: Palgrave MacMillan, 2014) 140

Memoria ■

M. SERGEEV (USA) George Klein – a Living Legend
In Memory of the Philosopher, Slavist, Translator 150

* * * * *

■

About the authors 159

■

Contents 160